

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ARAMIS WELLITON DE FREITAS**

**DO SENTIDO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DE UMA  
CONFRONTAÇÃO COM A POSSIBILIDADE DA FINITUDE:  
INTERFACES DE HEIDEGGER E FRANKL**

TOLEDO  
2024

ARAMIS WELLITON DE FREITAS

DO SENTIDO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DE UMA  
CONFRONTAÇÃO COM A POSSIBILIDADE DA FINITUDE:  
INTERFACES DE HEIDEGGER E FRANKL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador(a): Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Freitas, Aramis Welliton de

DO SENTIDO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DE UMA CONFRONTAÇÃO  
COM A FINITUDE: INTERFACES DE HEIDEGGER E FRANKL / Aramis  
Welliton de Freitas; orientador Roberto Saraiva  
Kahlmeyer-Mertens. -- Toledo, 2024.

138 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências  
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2024.

1. Fenomenologia. 2. Logoterapia. 3. Finitude. 4. Sentido.  
I. Kahlmeyer-Mertens, Roberto Saraiva , orient. II. Título.

**ARAMIS WELLITON DE FREITAS**

**DO SENTIDO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DE UMA CONFRONTAÇÃO COM A  
FINITUDE: INTERFACES DE HEIDEGGER E FRANKL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente

 **MARCO ANTONIO DOS SANTOS CASA NOVA**  
Data: 27/05/2024 14:40:31-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Marco Antonio dos Santos Casanova

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Documento assinado digitalmente

 **ROBERTO NOVAES DE SA**  
Data: 27/05/2024 18:20:34-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Roberto Novaes de Sá

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Documento assinado digitalmente

 **IVO STUDART PEREIRA**  
Data: 23/05/2024 14:28:48-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Ivo Studart Pereira

Instituto Federal do Ceará (IFCE)



Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Toledo, 29 de fevereiro de 2024

## DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Aramis Welliton de Freitas, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo-PR, 29 de março de 2024



Assinatura

*Trabalho dedicado a meu pai, Pedro Arildo de Freitas (in memoriam) e meu irmão Alison Helder de Freitas (in memoriam) que no decorrer de suas vidas me possibilitaram a reconhecer o grande significado da minha existência.*

## AGRADECIMENTOS

Devo registrar os agradecimentos a todos que se fizeram presentes e que em muito contribuíram para a vivência deste período em que decidi bancar minha dedicação ao mestrado, concomitantemente ao meu ofício enquanto psicólogo orientador fiscal. Agradeço a vocês que vieram ao meu encontro e que descerraram sentido para a produção desta pesquisa:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, a quem devo agradecimentos pela competência, paciência, motivação e dedicação a mim dispensadas, desde minhas primeiras e desajeitadas tentativas de compreensão da fenomenologia Heideggeriana, a partir do grupo de leitura de *Ser e tempo*.

Sou grato à banca, ilustremente composta por: Prof. Dr. Marco Antônio Casanova; Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá; Prof. Dr. Ivo Studart Pereira e Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto, que aceitaram avaliar esta dissertação emprestando ainda mais bríos ao seu significado.

Agradeço à minha família: minha mãe Rita, meu alicerce de todos os momentos; meu irmão Anderson e minha cunhada Janyeli, incentivadores de sempre; minhas sobrinhas Sarah e Natalya, alegrias de minha existência; meus sogros Leni e Edmundo, assim como, meus cunhados Bruno e Thayná, que foram motivadores e amparo fundamental durante o tempo que me dediquei à produção desta pesquisa.

Um agradecimento especial segue ao amor da minha vida, Geovana Barbeiro de Oliveira, companheira de existência a quem compartilho meu amor, amizade, afeto, felicidades e anseios, de modo a conjugar meu porto seguro e aconchego pela convivência diária. A vida tem muito mais sentido ao seu lado.

Gratidão a todos os meus amigos, em especial Thiago Sitoni, Juliana Morgado, Luana Cristina, Régis Maliszewski, Hillary Lapas que, em muitos momentos, se mostraram confidentes e encorajadores no decurso de realização desta pesquisa.

Também dedico agradecimento à minha Psicóloga, Dra. Marivania Cristina Bocca – CRP-08/07754, que através de sua dedicação e competência profissional, na forma de me acolher, me possibilitou o campo de sentido de minha escolha pelo mestrado em filosofia.

De modo igual, também sou grato ao meu médico e amigo Alex Koch – CRM 21037-PR, que não mediu esforços para lograr a reabilitação de minha saúde e ainda me mostrou o valor da amizade, pelas longas conversas que temos no decurso dos atendimentos clínicos.

Agradeço a toda a equipe do Conselho Regional de Psicologia do Paraná – CRP-08, em especial às minhas colegas da Comissão de Orientação e Fiscalização – COF, pelos auxílios e cooperações, inclusive da organização dos fluxos de trabalho, para que eu pudesse assistir as aulas do mestrado e assim constituir este empreendimento.

Gratidão também a todas as pessoas referenciadas ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE, por proporcionarem um PPG de alto nível, comprometido com a seriedade do ensino e do acolhimento do aluno.

Agradeço a Deus, o qual se revela como o amigo, companheiro de todas as horas, de modo a revelar-se por meio daquele sentido último de minha existência, tal qual apontado por Viktor Frankl.

*“O importante e bonito no mundo é isso: que as pessoas não são sempre iguais, ainda não foram terminadas, mas elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam.”*

*(Grande Sertão: Veredas, Guimarães Rosa)*

*“Têm coisas que tem seu valor  
Avaliado em quilates, em cifras e fins  
Em cifras e fins  
E outras não têm o apreço  
Nem pagam o preço que valem pra mim  
[...]  
Carrego nas costas meu mundo  
E junto umas coisas que me fazem bem  
Que me fazem bem  
Fazendo da minha janela  
Imenso horizonte, como me convém[...].”*

*(Pra o Meu Consumo, Luiz Marengo / Paulo Souza)*

## RESUMO

Freitas, Aramis Welliton de. *Do sentido de autenticidade a partir de uma confrontação com a possibilidade da finitude: interfaces de Heidegger e Frankl*. 2023. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

O tema da dissertação é o sentido da autenticidade na confrontação com a finitude, desde o diálogo possível entre o pensamento fenomenológico-existencial de Martin Heidegger com a análise existencial de Viktor Frankl. O problema investigado refere-se à evidência da finitude existencial e como esta viabiliza a possibilidade de autenticidade na existência, tal como estes pensadores tematizaram em obras como, respectivamente, *Ser e tempo* (1927) e *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial* (1945). O objetivo primeiro da pesquisa é evidenciar, a partir da interpretação e análise do pensamento fenomenológico desses articulistas, como o sentido da autenticidade na existência se apresenta como possibilidade de decisão face a iminência da finitude deste existir. Para tanto, buscou-se compreender os conceitos de ser-aí, ser-no-mundo, ser-para-morte, angústia, propriedade e finitude, a partir do pensamento de Heidegger. Em seguida, procurou-se interpretar a conceituação de liberdade da vontade, vontade de sentido, sentido da vida, vácuo existencial e responsabilidade, tendo por base o pensamento de Frankl. Na sequência, foi elaborada a análise dos conceitos pesquisados, com o fito de possibilitar a compreensão de como a confrontação com a possibilidade da finitude pode evidenciar o sentido da autenticidade na existência, resguardando a definição do sentido da vida e apropriação do modo de ser-no-mundo. Sustentamos que, confrontado com a finitude, o humano passa saber-se como “ser-para-a-morte”, desvelando, a partir deste processo, o chamado da consciência para a apropriação de seu próprio ser, de forma que este humano, enquanto ser-aí, passa a existir perante um projeto de sentido que orienta a sua existência, aproximando-o de sua condição existencial e do cuidado para com o sentido do existir. A investigação ora elaborada resulta do interesse do pesquisador, motivado pelo contato com as preleções proferidas por Heidegger e por Frankl, em compreender como o fenômeno da autenticidade, diante da finitude da existência, pode liberar a apropriação de um projeto próprio de sentido na existência e desanuviar ao humano uma afinação ao seu modo de ser mais autêntico. Deste modo, esta pesquisa intenta o estudo sobre o tema, a partir da interlocução entre esses autores. A justificativa desta investigação também se revela de forma acadêmica por considerar a necessidade do humano de encontrar um sentido próprio à existência, isto é, compreender e decidir-se por um sentido de seu existir. O qual, conforme pesquisado, apresenta-se ligado à confrontação com a possibilidade de finitude da existência. Para cumprir seus objetivos, desenvolveu-se pesquisa exploratória, com delineamento qualitativo, realizada pela metodologia bibliográfica nas obras dos referidos pensadores, bem como livros, periódicos acadêmicos e comentários especializados, possibilitando imersão na temática evidenciada e aprendizado diante do conhecimento desenvolvido pelos autores.

**Palavras-chave:** Existência; Finitude; Sentido; Autenticidade

## ABSTRACT

Freitas, Aramis Welliton de. From the sense of authenticity of a confrontation with the possibility of finitude: Heidegger and Frankl interfaces 2023. 138p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2023.

The theme of the dissertation is the meaning of authenticity in the confrontation with finitude, based on the possible dialog between Martin Heidegger's phenomenological-existential thought and Viktor Frankl's existential analysis. The problem investigated refers to the evidence of existential finitude and how this allows for the possibility of authenticity in existence, as these thinkers thematized in works such as *Being and Time* (1927) and *The Doctor and the Soul: From Psychotherapy to Logotherapy* (1945). The main objective of the research is to show, through the interpretation and analysis of the phenomenological thinking of these writers, how the sense of authenticity in report issues existence presents itself as a possibility of decision in the face of the imminence of the finitude of this existence. To this end, we sought to understand the concepts of Being-There, Being-in-the-world, Being-toward-Death, Anguish, property, and finitude, based on Heidegger's thought. Next, we sought to interpret the concepts of freedom of will, will to meaning, meaning of life, existential vacuum and responsibility, based on Frankl's thought. Subsequently, an analysis of the concepts researched was developed, with the aim of enabling understanding of how confrontation with the possibility of finitude can highlight the meaning of authenticity in existence, safeguarding the definition of the meaning of life and appropriation of the way of Being-in-the-World. We maintain that, faced with finitude, the human comes to know himself as a "Being-toward-Death", unveiling, from this process, the call of consciousness for the appropriation of his own being, so that this human, as being -there, begin to exist in front of a project of meaning that guides your existence, bringing you closer to your existential condition and the care for the meaning of existing. The investigation now elaborated results from the researcher's interest, motivated by contact with lectures given by Heidegger and Frankl, in understanding how the phenomenon of authenticity in the face of the finiteness of existence can free the appropriation of one's own project of meaning of existence and relax and get in tune with the human being. with your most authentic way of being. In this way, we sought to study the topic, based on dialogue between these authors. The justification for this research is also academic because it considers the human need to find a meaning for existence, that is, to understand and decide on a meaning for their way of existing. Which, as researched, is linked to the confrontation with the possibility of the finiteness of existence. To fulfill its objectives, exploratory, qualitative research was developed, carried out using bibliographic methodology in the works of the thinkers, as well as in books, academic journals and specialized commentators, enabling immersion in the highlighted topic and learning from the knowledge developed by the authors.

**Keywords:** Existence; Finitude; meaning; Authenticity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1. ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO INVESTIGAÇÃO DO ENTE DE EXISTÊNCIA: PRELEÇÕES DE MARTIN HEIDEGGER .....</b>	<b>21</b>
1.1. A recolocação da questão do sentido do ser, âmbito da análise fundamental do ser-aí .....	21
1.2. Ser-aí: Existência e possibilidade .....	25
1.3. Ser-no-mundo – Mundanidade – Mundo fático .....	28
1.4. Do encontrar-se-(em).....	31
1.4.1. Decadência: o ser-em enquanto cotidianidade mediana e impessoalidade .....	35
<b>1.5. Tonalidades afetivas.....</b>	<b>38</b>
1.5.1. Angústia: Tonalidade afetiva fundamental.....	40
1.6. Cuidado: Ser-no-mundo entre a confrontação com a possibilidade do próprio .....	43
1.7. Finitude como traço da existência do ser-aí.....	45
<b>2. O PENSAMENTO FRANKLIANO: ANÁLISE EXISTENCIAL COMO INVESTIGAÇÃO DO SENTIDO DA VIDA .....</b>	<b>49</b>
2.1. Ontologia dimensional: Dimensão Noética .....	51
2.2. Liberdade da Vontade.....	54
2.3. Vontade de Sentido.....	57
2.3.1. Autotranscendência .....	59
2.3.2. Autodistanciamento .....	61
2.3.3. Autocompreensão.....	63
2.3.4. Inconsciente espiritual .....	64
2.4. Frustração e vazio existencial.....	66
2.4.1. Conformismo e Totalitarismo .....	67
2.4.2. Neurose noogênica.....	69
2.5. Noodinâmica .....	71
2.6. O Sentido da Vida.....	72

2.6.1. Valores de Criação .....	75
2.6.2. Valores de Experiência (ou Vivência) .....	75
2.6.3. Valores de Atitude.....	76
<b>2.7. O Suprassentido .....</b>	<b>78</b>
<b>2.8. Responsabilidade .....</b>	<b>81</b>
<b>2.9. O sentido do sofrimento e da morte.....</b>	<b>83</b>
2.9.1. O sentido do sofrimento .....	83
2.9.2. Transitoriedade da vida: otimismo do passado.....	85
2.9.3. O sentido da Morte .....	87
<b>3. SENTIDO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DE UMA CONFRONTAÇÃO COM A POSSIBILIDADE DA FINITUDE: CONTRIBUIÇÕES ENTRE HEIDEGGER E FRANKL.....</b>	<b>92</b>
3.1. A vontade de sentido enquanto abertura para a existência.....	92
3.2. Inconsciente espiritual como decadência na cotidianidade mediana.. .....	98
3.3. O vazio existencial e a impropriedade do modo de ser.....	103
3.4. A noodinâmica enquanto contato com a angústia como tonalidade afetiva fundamental.....	108
3.5. O sentido da morte: a confrontação com a possibilidade de finitude . .....	111
3.6. O sentido da vida como o modo de ser autêntico .....	115
3.7. O cuidado como responsabilização pelo projeto de sentido na existência.....	120
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>126</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>136</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho tem por tema o sentido da autenticidade na existência diante da confrontação com a possibilidade da finitude existencial do humano que somos. A pesquisa, portanto, atenta à seguinte questão: *como o confronto com a possibilidade do fim da vida pode evidenciar o sentido da existência e o modo de ser mais próprio do ser-humano?* Tal questionamento, que serve de fio condutor desta dissertação, perfaz-se como questão filosófica que impinge ao humano a necessidade de tomar em seu horizonte o sentido do próprio ao existir e ao cuidado frente a seu ser. Deste modo, a dissertação empenha-se por descrever e analisar como o tema e o problema que dele deriva são tratados à luz da fenomenologia existencial de Martin Heidegger e da logoterapia de Viktor Frankl. Sendo assim, nutre o ensejo de compreender satisfatoriamente os principais desdobramentos de suas ideias, bem como o entendimento da temática abordada, sob a tentativa de identificar um núcleo comum entre os referidos pensadores.

Martin Heidegger (1889-1976), herdeiro das filosofias de Aristóteles, Søren Kierkegaard, Franz Brentano, Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey, contribui de maneira notória para o tema da autenticidade da existência em 1927, numa obra que se tornou emblemática e ficou conhecida como filosofia da existência. Em *Ser e tempo (Sein und Zeit)*, sua principal obra, o tema existencial aparece subordinado ao da ontologia fundamental, empreendimento necessário a Heidegger, já que, segundo ele, a questão do ser deve ser recolocada, uma vez que, em importância, é a primeira entre todas as questões filosóficas, não podendo ser preterida ou subtematizada. Assim, na tentativa de recolocar a questão ontológico-fundamental adequadamente, Heidegger desenvolve uma investigação acerca do único ente compreendedor do sentido de ser e, por conseguinte, de questioná-lo no seio da pretendida ontologia radical. Uma tal investigação, intrínseca à sua obra basilar, é denominada “analítica existencial” (*Daseinsanalytik*), e corroborada pelo projeto acessório de uma “hermenêutica da facticidade” (*Hermeneutik der Faktizität*), que busca liberar o horizonte do

sentido do ser por meio da compreensão e da constituição existencial do ser-aí enquanto ser-no-mundo, ser-em e ser-para-morte<sup>1</sup>.

Viktor Emil Frankl (1905-1997), por sua vez, foi o criador da então denominada “terceira escola vienense de psicoterapia”, da Logoterapia e da Análise Existencial. Ao lado da psicanálise de Sigmund Freud e da psicologia individual de Alfred Adler, ofereceu significativa contribuição ao conhecimento científico do século XX, atribuindo papel destacado à investigação sobre o sentido da existência. Em meio à sua experiência pessoal, como prisioneiro dos campos de concentração de judeus durante o regime totalitário na Alemanha<sup>2</sup>, Frankl pôde vivenciar sua teoria na prática, de modo que, mesmo diante das agruras experienciadas, tal vivência serviu como êmulo para o refinamento de suas ideias. Deste modo, em sua principal obra – *Ärztliche Seelsorge: Grundlagen der logotherapie und existenzanalyse* (com tradução ao português como *Psicoterapia e sentido da Vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*) – publicada em 1945, ele propõe como temática principal a constituição de uma “análise existencial” (*Existenzielle Analyse*), tematizando sobre a busca pelo sentido da vida como objetivo principal da existência humana, mesmo ante o contato com a possibilidade do fim em face da morte.

O recurso aos pensadores aqui abordados obedece ao critério da importância que ambos têm no cenário da produção de conhecimento acerca do pensar sobre o sentido da existência, assim como o protagonismo atribuído ao papel da finitude, tendo esta papel coadjuvante na constituição de suas ideias. Dessa forma, como pano de fundo na construção desta dissertação, dedicaremos análise à exploração das confluências observáveis entre os pensamentos delineados nas obras de ambos os pensadores. Desde este modo de visar, buscaremos estabelecer um diálogo entre os dois mencionados pensadores. Empreendimento que se justifica dado que o tema da autenticidade diante da confrontação com a possibilidade de finitude da existência tem se

---

<sup>1</sup> Tais conceitos encontram-se abordados adiante neste trabalho.

<sup>2</sup> De 1942 a 1945, Viktor Frankl foi prisioneiro dos campos de concentração de judeus, durante o regime nazista na Alemanha. Conforme descreve em sua biografia, durante este período passou pelos campos de Theresienstadt, Auschwitz, Kaufering III e Türkheim (FRANKL, 2010). O autor também narra a sua experiência enquanto prisioneiro nº 119.104, por meio da obra *Trotzdem Ja Zum Leben Sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, traduzida para o português sob o título *Em busca de Sentido: um psicólogo no campo de concentração* (FRANKL, 2008).

insinuado assunto de relevo ao contexto contemporâneo, considerando o contato mais próximo com a ideia da morte<sup>3</sup>. Evidencia-se que tratar sobre o fim da existência articula-se em contato direto com a dificuldade humana, sobretudo em dialogar, expressar e compreender o fenômeno da morte, de modo que, ao negar sua limitação existencial, o homem dispensa de si a possibilidade de desvelamento de sentido e significado para sua existência, bem como seu compromisso com a escolha mais própria de seu modo de ser.

Para atingir os objetivos aqui traçados, nos empenharemos em abordar o tema por um caminho introdutório ao pensamento de Heidegger e Frankl, para, posteriormente, ensejar uma possibilidade de diálogo. Nesse sentido, para abordagem do tema em seu escopo, buscamos desenvolver este estudo em três movimentos amplos dispostos na seguinte ordem. O *primeiro capítulo* trata da fenomenologia de Martin Heidegger, apresentando os fundamentos de sua Analítica Existencial. Nos orientamos em apresentar como a necessidade da retomada sobre a questão do ser na filosofia se consolida como base do pensamento Heideggeriano, de forma que, ao revitalizar este questionamento, o pensador alemão encontra uma base fecunda para o empreendimento de sua ontologia fundamental, distanciando-se da concepção metafísica que a tradição filosófica sempre se apoiou para a interpretação da questão. Assim, Heidegger passa a entabular a sua investigação pelo único ente de possibilidade e existência.

Como veremos no primeiro tópico (1.1) deste capítulo, a ideia clássica da filosofia tradicional sempre se dirigiu à interpretação de ser pelo questionamento: o *que é ser?* De tal sorte, a resposta, condicionada ao modo de perguntar, incorria em metafísica, ao passo que interpretava o ser segundo a medida do ente, enquanto *substancialidade*. Heidegger rompe com essa ideia ao mostrar a relevante diferença ontológica entre ser e ente, isto é, entre o ontológico e o ôntico, respectivamente. Assim, para o filósofo, o questionamento empreendido deve ser reformulado, partindo da questão não sobre o “que” é, mas do sentido deste é, deste ser.

---

<sup>3</sup> Por exemplo, como reflexo do estado de pandemia mundial, promovido pela disseminação do vírus Covid-19, muitas pessoas se viram confrontadas com a morte, seja diante da perda de conhecidos, amigos, familiares ou mesmo frente à possibilidade de seu próprio fim.

Para sua investigação, Heidegger afirma premente identificar qual de todos os entes é capaz de compreender ser. Desta forma, temos o ensejo para o segundo tópico (1.2), o qual busca caracterizar este ente de existência, que Heidegger chamará de ser-aí (*Da-sein*) – o ente que nós somos, ou seja, aquele que promove a experiência do humano. Por ser o único ente que compreende ser, ser-aí pode evidenciar possibilidades do existir, tendo seu ser sempre em jogo e influenciado pelo sentido de sua existência.

A dinâmica deste existir ocorre na relação direta que o ser-aí tem com o ente correlato junto ao qual se comporta, isto é, a partir do mundo. Assim, o terceiro tópico (1.3) trata da explicitação de como o mundo constitui espaço de realização de ser-aí, enquanto constituição existencial de ser-no-mundo. Da mesma forma é explorado o projeto filosófico de Martin Heidegger em constituir uma hermenêutica da facticidade como compreensão das possibilidades do ser-aí; ser si mesmo em face dos demais entes, isto é, sendo-no-mundo.

Vemos, porém, que ocupado na lida cotidiana junto aos entes intramundanos e na coexistência mediana com os outros seres-no-mundo, ser-aí apresenta um obscurecimento de seu caráter ontológico original de poder-ser. Por sua vez, tal ente acaba por interpretar a si mesmo como mais um ente dado entre outros, incidindo em sua possibilidade existencial de decadência (*Verfallen*) e existindo pela impropriedade de seu modo de ser. Assim, o quarto tópico deste primeiro capítulo (1.4) destina-se a tratar da constituição existencial de ser-em e a decadência enquanto cotidianidade mediana e impessoalidade.

Se a decadência explicita o obscurecimento do modo originário de poder ser do ser-no-mundo, qual seria o acontecimento que configura o despertar do ser-aí para característica de ente de possibilidades? Com o empenho de elucidar essa questão, abordamos na quinta seção deste capítulo (1.5) a compreensão de Heidegger diante das tonalidades afetivas (*Stimmungen*), as quais promovem este despertar do ser-aí para a afinação de seu modo de ser, tomando a angústia como tonalidade afetiva fundamental para a suspensão do efeito empanador do mundo.

Ao estar afetado pelo mundo e tomado pela angústia, ser-aí vê-se suspenso da cotidianidade mediana, restando-lhe o desvelamento de sua condição existencial de poder ser si-mesmo. Deste modo, o sexto tópico de nosso primeiro capítulo (1.6) busca caracterizar a confrontação de ser-no-mundo

com a possibilidade da apropriação de seu modo de ser na existência, diante de um âmbito de sentido em um projeto singular. Tal apropriação do modo de ser é precedida pela compreensão da existência finita, assim, a finitude se apresenta como constituição existencial para a possibilidade de antecipação de ser-aí enquanto ser-para-a-morte, cabendo apenas a si as decisões e o cuidado ante seu projeto de sentido na existência. Portanto, tomamos a última seção deste capítulo (1.7) para patentear a finitude como traço de existência de ser-aí, bem como a constituição existencial de ser-para-a-morte como possibilidade de realização do projeto existencial autêntico.

No *segundo capítulo* nos esforçamos em apresentar o pensamento de Viktor Frankl, explorando as bases da fundamentação de sua Logoterapia e Análise Existencial. Para este propósito, buscamos expor a compreensão do autor sobre a dimensão humana, concentrando-se no sentido da existência como fator chave de seu pensamento, além de explicitar a busca por esse sentido como força motivadora no ser humano diante de sua vivência no mundo. Viktor Frankl expõe em seu pensamento, que a dimensão humana não se restringe a uma compreensão biopsicossocial, mas que é necessário compreender o ser-humano em sua totalidade, em uma dimensão não-determinada, e sim determinante. Assim, temos como objetivo, em nossa primeira seção deste segundo capítulo (2.1), explorar aquilo que o autor chamará de dimensão noética, a qual se apresenta como a dimensão que caracteriza a humanidade do ser-humano.

Justamente por sua condição não-determinada, Frankl afirma que a liberdade é uma característica intrínseca do humano e que, mesmo diante dos mencionados condicionantes biopsicossociais, o homem não é um ser determinado, ao contrário, é livre para posicionar-se diante de suas situações. Desta forma, preparamos para a segunda seção deste capítulo (2.2) um debate acerca da visão frankliana em relação à liberdade da vontade humana ante a existência. Por ser a liberdade uma característica exclusivamente humana, o autor aponta que o humano é um ente que vai ao encontro de outros e, de igual forma, busca sentidos a realizar, sendo esta a motivação primária em sua vida. Tal sentido é exclusivo e específico de cada indivíduo, visto que só pode ser ditado e cumprido somente por aquela pessoa. A fim de explorar este pensamento, buscamos apresentar no terceiro tópico (2.3) o conceito de vontade

de sentido, elucidando os conceitos de autodistanciamento, autotranscendência e autocompreensão.

Frankl indica que a vontade de sentido pode ser frustrada, e que tal frustração gera uma sensação de futilidade, de falta de sentido, em que o indivíduo se experimenta num vazio interior, tratado pelo autor como vazio (ou vácuo) existencial. Dedicamos a quarta seção (2.4) para explorar como, segundo o autor, ocorre este vazio existencial e quais as consequências que este fenômeno provoca na dimensão humana, tendo em vista os conceitos de conformismo, totalitarismo e neurose noogênica.

Se, por um lado, o humano pode ter sua vontade de sentido frustrada, qual seria o mecanismo por meio do qual se poderia retomar a busca por um sentido na existência? Frankl indica que a vontade de sentido é precedida por uma tensão que remete ao desafio de um sentido em potencial a ser cumprido. Diante disso, no quinto tópico deste capítulo (2.5), buscamos expor o conceito de noodinâmica, que qualifica a dinâmica existencial num campo de tensão, impulsionador da pessoa na busca por um sentido singular à vida.

Conforme o autor, a vida pode ser vivida com sentido pelos seguintes modos: por meio daquilo que doamos à vida, por meio do que recebemos do mundo e através da nossa atitude diante daquilo que não se pode modificar. Neste ensejo, dedicamos a sexta seção (2.6) a elucidar o sentido da vida, tendo como norte a clarificação das noções de valores de criação, de experiência (ou vivência) e de atitude.

No sétimo tópico de nosso segundo capítulo (2.7), abordamos o conceito de suprassentido, o qual, segundo o autor austríaco, caracteriza-se como sendo o sentido último da existência, aquele que ultrapassa a capacidade intelectual do ser-humano. Com vistas a isso, Frankl define que o *logos* é mais profundo do que a lógica, atentando para o fato de que a existência possui um sentido incondicional e mais radical, que não pode ser compreendido ou definido em termos racionais. O autor destaca que este suprassentido não relega um caráter de determinismo ao ser-humano, mas atua lado a lado na sua existência no mundo.

Por outro lado, se o ser-humano possui a liberdade enquanto possibilidade de ser, tal liberdade também confere ao humano a responsabilidade pelo seu ter-de-ser, isto é, o ser-humano torna-se responsável

pelos valores concretos para os quais se volta, em espeial diante da realização do projeto de sentido que toma para a sua existência. Portanto, dedicamos nossa sétima seção (2.8) a constituir a visão frankliana sobre a responsabilidade.

Apontamos que, de acordo com Frankl, a responsabilidade do homem e o sentido de sua vida se perfaz por meio do caráter de irrepitibilidade da sua existência e em vista da sua finitude, ou seja, o ser-responsável é desperto pelo caráter temporal finito deste existir. Desta forma, para finalizar este capítulo, no tópico nove (2.9), tematizamos o sentido do sofrimento e da morte, de modo a expor a capacidade humana de transcender situações de sofrimento e evidenciar o “caráter único” da vida, indicando a morte como constituição de sentido da vida e a convocação do papel responsável do homem pela realização de projeto de sentido na existência.

O *terceiro capítulo*, por sua vez, se propõe a estabelecer uma discussão sobre o tema do sentido de autenticidade na existência diante da confrontação com a possibilidade da finitude. Neste, são apresentadas as principais confluências dos pensamentos dos autores aqui trabalhados ante a temática em questão. Considerando os estabelecimentos dos capítulos anteriores, reservamos justamente a esta parte a possibilidade de perfazer uma tentativa de diálogo entre a analítica da existência de Heidegger e a análise existencial de Frankl, buscando explicitar como, a partir das tematizações dos autores e em face à finitude, ocorre o despertar da compreensão humana para a apropriação de seu modo de ser. Apenas assim, o humano, em seu modo único de ser, passa a existir perante um projeto de sentido que oriente a sua existência, aproximando-o de sua condição existencial e da responsabilidade diante de seu ser.

Ao escolher estruturar desta forma o presente trabalho, objetiva-se propiciar ao leitor(a) a condução em um programa de leitura, de modo que o primeiro e segundo capítulos constituem um estreitamento da contextualização dos princípios fundamentados pelos autores, como forma de propedêutica para a imersão na temática cuja qual se tem por finalidade nesta pesquisa, constituída

fundamentalmente no terceiro capítulo da dissertação<sup>4</sup>. Julgando-se ter apresentado neste preâmbulo os delineamentos que conduzem os rumos deste texto, passamos então à apresentação da pesquisa, tomando, de início, a exposição do primeiro capítulo.

---

<sup>4</sup> Informa-se que ante a constituição da bibliografia utilizada, tem-se como prioridade a utilização de títulos em língua portuguesa, recorrendo a traduções das obras originais e dos comentadores mais acatados, para satisfazer o público que se pretende abordar, a saber: leitores de língua portuguesa interessados na temática que se apresenta nesta dissertação. Será reservado, contudo, a possibilidade de retocar algumas traduções, através de indicações presentes no texto, para assegurar o sentido da terminologia com base no idioma original, em especial nos casos em que se observar que a versão utilizada apresenta, em alguma medida, comprometimento na tradução. Não se tem pretensão, de forma alguma, de se proceder à uma filologia da língua alemã (dialeto original dos pensadores aqui estudados), tampouco desprender um ar de arrogância crítica diante do digno e laborioso trabalho confeccionado pelo tradutores, mas visa-se utilizar de todos os artifícios possíveis para se lograr o acesso à melhor condução à compreensão do tema.

## 1. ANALÍTICA EXISTENCIAL COMO INVESTIGAÇÃO DO ENTE DE EXISTÊNCIA: PRELEÇÕES DE MARTIN HEIDEGGER

### 1.1. A recolocação da questão do sentido do ser, âmbito da análise fundamental do ser-aí

Martin Heidegger figura no cenário da filosofia como um ontólogo (ou como um ontologista), isso quer dizer que sua filosofia se constitui como um *pensamento do ser*. Seus primeiros passos nesse sentido recebem influência seminal de pensadores essenciais à filosofia, como ele próprio declara: “O companheiro em minha busca foi o jovem Lutero e o modelo Aristóteles, a quem Lutero odiava. Os impulsos me foram dados por Kierkegaard e foi Husserl quem me abriu os olhos” (Heidegger, 2012, p. 11). Além dessas, destaca-se a fundamental contribuição de Franz Brentano, sobretudo sua obra: *Da múltipla significação do ente em Aristóteles*. A esse respeito, Heidegger (2009a) pontua que,

A partir de algumas indicações extraídas de revistas filosóficas, tinha averiguado que o modo de pensar de Husserl fora bastante influenciado por Franz Brentano, cuja tese de doutoramento intitulada *Da múltipla significação do ente em Aristóteles* (1862), tinha sido justamente, desde 1907, o guia e o critério das minhas primeiras e desajeitadas tentativas de penetrar na filosofia. De uma forma bastante imprecisa, o que me movia era a seguinte reflexão: “se o ente se diz com significados múltiplos, qual será então o significado fundamental e condutor? O que significa ser?” (pp. 3-4).

Considerando a compreensão filosófica de seu tempo, o filósofo propõe retomar a questão do ser numa época em que essa era preterida como incorreta e contraproducente, pois as investidas empreendidas pela tradição filosófica entabulavam o ser como mais um *ente* de propriedades, tendo-se a noção de substancialidade como válida ao conhecimento filosófico. Assim, tal como depreendemos da citação acima, Heidegger, já em suas primeiras tentativas de penetrar na filosofia, buscou revitalizar a ideia de que a questão do ser é a mais originária entre todas, por estar pressuposta em qualquer compreensão possível.

A justificativa para uma retomada da questão ontológica é o que se apresenta desde as primeiras páginas de *Ser e Tempo* (1927). Para ele, foi esta a questão que: “[...] deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles” (Heidegger, 2015, p. 37), para depois cair no esquecimento, atravessada por um dogmatismo que concede a este questionamento uma caracterização supérflua, de modo que tal afirmação é sustentada sob a interpretação segundo a qual a compreensão de “ser” trata-se de um conceito universal, indefinível e compreensível por si mesmo.

É precisamente a partir destas críticas sobre a retomada do questionamento do “ser”, que Heidegger encontra a base de sua ontologia. Como ele mesmo nos faz compreender, o sentido de ser, para a opinião geral, seria o mais amplo e universal e, portanto, indefinível, prescindindo de definição (Heidegger, 2015). O autor aponta que desde os primórdios da filosofia, com Aristóteles, até a modernidade do pensamento filosófico, com Hegel, não foram promovidas concepções à uma terminologia satisfatória sobre o sentido mais fundamental de “ser”. O filósofo ainda aponta que a caracterização de “ser”, enquanto conceito mais universal, não significa que este conceito desfrute de clareza, dispensando uma investigação, mas, ao contrário, justamente pelo “ser” não se deixar definir é que possui mais obscuridade, necessitando, portanto, de atenção focal para a um empreendimento investigativo.

Sobre a acusação de “indefinibilidade” do ser, Martin Heidegger admite que um tal conceito é indefinível, considerando que esta conclusão se deve a sua máxima universalidade, a partir da consideração do pensamento aristotélico, que ser não é um ente, de modo a afirmar que “[...] o modo de determinação do ente [...] como a definição da lógica tradicional, que tem seus fundamentos na antiga ontologia, não pode ser aplicado ao ser” (Heidegger, 2015, p. 39). Assim, o filósofo aponta que toda tentativa de busca do ser sempre se orientou equivocadamente pelo ente, arrolando uma compreensão ôntica de ser. Desta forma, devem ser empreendidos outros esforços, que não aqueles promovidos pela tradição filosófica, que pudessem proceder à investigação da questão do ser sem conceituá-la a partir de determinações do ente.

Ainda no que se refere à significação de ente, chama-se “ente” uma multiplicidade de coisas e de modos: aquilo de que falamos, aquilo em que pensamos, aquilo referente a que nos comportamos, o que nós próprios somos

e o modo como o somos. Assim, conforme apontamos anteriormente, esta caracterização não pode ser aplicada à questão do ser. Para Heidegger, diante do curso do pensamento filosófico, estipulou-se uma compreensão do conceito de ser sob o viés da essência enquanto determinação fundamental dos entes, de modo que qualquer tentativa de conceituação de ser (seja ela ideia, substância ou outra terminologia empregada) partiu do questionamento do que “é” ser. A partir do momento que se procede a investigação ontológica sob uma problematização sobre o ser, sobre o *que* o ser “é”, ainda se encontra uma metodologia que remonta a mensuração do ente, tornando-se inócua a obtenção da real significação e, justamente por isso, a resultante da atribuição do conceito de “ser” a partir de uma evidência ôntica, isto é, o ente em sua “entidade”, em sua “quididade”, etc. (Heidegger, 2015).

Podemos compreender, desta forma, que sendo o *ser* um conceito de máxima universalidade e indefinível, tornar-se-ia impossível questioná-lo? Ou ainda, que estaria dispensado ou desqualificado tal questionamento? De forma alguma, pois, como argumenta o autor: “[...] Por vivermos sempre uma compreensão de ser e o sentido de ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, indica-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido de ‘ser’” (Heidegger, 2015, p. 39). Portanto, o objetivo do filósofo é apontar uma ruptura deste pensamento, buscando retomar a investigação do ser a partir da recolocação da questão. Portanto, diante da indefinibilidade do conceito de ser, podemos aclarar o questionamento pela investigação do sentido de ser.

O leitor arguto poderá contestar: mas que mudança, afinal, se possibilita em questionar o “sentido do ser” em vez de o “ser”? Ao promover a recolocação da questão ontológica do “sentido do ser”, Heidegger destoa da filosofia tradicional, evitando que a pergunta soe como metafísica e que a compreensão de ser seja preterida como incorrência em uma reificação, visto que não há como obter acesso a significação de ser, se não por meio de seu sentido. No entanto, para apreensão do sentido de ser, já deve-se mover em uma compreensão que promova abertura como traço de significação. Destarte,

Enquanto busca, o questionar necessita de uma orientação prévia do que se busca. Para isso, o sentido de ser já nos deve estar, de alguma maneira, à disposição. Já se aludiu que sempre

nos movemos numa compreensão de ser. É dela que brota a questão explícita do sentido de ser e a tendência para o seu conceito (Heidegger, 2015, p. 41).

Na investigação fenomenológica de Heidegger, compreensão (*Verstehen*) é traço existencial que descerra um horizonte, no qual *algo* pode ser tomado significativamente *como algo*, o que possibilitaria o compreender em sua tríplice acepção: *compreensão de ser*, *compreensão de si* e *compreensão de mundo*. A primeira, em consideração mais pontual, é a que permite o questionamento do sentido de ser. Deste modo, Heidegger aponta que o sentido é o que se projeta num espaço compreensivo, permitindo a significação dos entes. Com isso, podemos indicar que a compreensão dos entes sempre é compreensão a partir de um determinado sentido que acompanha seu significado. Noutros termos, ser é sempre ser de um ente, isto é, o sentido de ser sempre se mostra no horizonte de compreensão de um ente, de algo que é (Heidegger, 2015).

Do movimento empreendido acima deriva que todo questionar possui um questionado. Este último, por sua vez, possui um interrogado. Ante a recolocação da questão, o questionado a ser elaborado é o próprio ser, em seu sentido, enquanto o interrogado se caracteriza como ente em seu ser, conforme apresenta o filósofo:

Como ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como interrogado na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser. [...] Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser (Heidegger, 2015, p. 42).

Disto, pois, resulta a recolocação da questão do ser a partir da investigação de seu sentido, o que exigirá de Heidegger a elaboração de uma analítica existencial, pela qual empreenderá a descrição e análise do único ente que compreende ser. Que ente seria este? Heidegger o chamará de “ser-aí” (*Da-*

*sein*)<sup>5</sup>, figura que corresponde paradigmaticamente ao ente que já sempre somos, ou seja, a essência do ente humano.

## 1.2. Ser-aí: Existência e possibilidade

Apontamos anteriormente que Heidegger procurava reconduzir o questionamento sobre o ser, tendo como foco a reelaboração da pergunta pelo seu sentido. Nesta empreitada, ele afirma que a compreensão de ser é possível a um único ente: ao ser-aí, o qual se perfaz na situação de compreensão de ser como característica existencial. Mas, afinal, qual a importância da compreensão como traço existencial para o ser-aí? Qual a diferenciação deste ente para os demais? Por ser o “compreender” um traço existencial, tal ente, como único que pode compreender, poderá evidenciar possibilidades do existir, tendo seu ser sempre em jogo e influenciado pelo sentido de sua existência. Para Heidegger, o ente que compreende o sentido do “é”, e de suas múltiplas significações, também é ser, ou seja, a compreensão deste sentido se perfaz em seu ser, isto é, sendo, à medida em que existe. Desse modo:

Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com seu ser. Como um ente deste ser, o ser-aí se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. [...] 1. A essência deste ente está em ter de ser. [...] A essência do ser-aí está em sua existência. [...] 2. O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu. [...] O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a possibilidade mais própria. O ser-aí é sempre sua possibilidade (Heidegger, 2015, pp. 85-86).

Tal como vemos nessa passagem, a existência não se apresenta como escolha, mas como um estar-lançado, uma situação de “jogado” em um horizonte de mundo que se lhe descerra. Assim, a existência não se apresenta como opção, mas como constituição ontológica de ser-aí, na medida de seu poder-ser. Ou seja, configura o movimento de abertura deste ente em direção às suas possibilidades no “aí”. Portanto, tendo a existência como constituição ontológica,

---

<sup>5</sup> Compreendendo ser necessário oferecer uma tradução em português ao termo alemão *Dasein*, optamos pela tradução “ser-aí”, uma vez que nos parece ser a tradução mais próxima do original e também a mais comum entre os estudiosos de Heidegger. O próprio Heidegger (2009b, p. 159) legitima este uso, quando sugere que o termo *Dasein* seja traduzido para o francês como “*être-le-là*” (ser-o-aí).

ser-aí não se apresenta como um ente determinado, ao contrário, este ente de existência se determina a si mesmo, ao passo em que existe e que se move em direção às suas possibilidades.

Compreende-se que a existência é o espaço temporal compreensivo em poder-ser, no qual o ser-aí se relaciona, se compreende e se determina a si mesmo, conforme o horizonte de possibilidades que se apresentam em um âmbito de sentido perante as situações<sup>6</sup> deste existir. Assim, nas palavras de Heidegger (2015):

O ser-aí sempre se compreende a si mesmo a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ele mesma. [...] A analítica existencial, por sua vez, possui em última instância, raízes existenciárias, isto é, ônticas. Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser do ser-aí sempre existente (pp. 48-50).

É na existência que o ser-aí se compreende a partir de um projeto de sentido, assim, compreender é sempre projetar, pois, conforme apresenta Gadamer<sup>7</sup> (1997), o sentido somente se manifesta porque quem busca compreender o faz a partir de determinadas expectativas e na antevisão de determinado sentido. Portanto, no descerramento da compreensão dá-se também este projeto prévio de sentido, que possui a necessidade de revisão conforme se avança na apreensão de sentido da existência.

Deste modo, enfatiza-se que:

[...] toda revisão do projeto prévio está na possibilidade de antecipar um novo projeto de sentido [...] que a interpretação comece com conceitos prévios que serão substituídos por outros mais adequados. Justamente todo esse constante reprojeter, que perfaz o movimento de sentido do compreender e do

---

<sup>6</sup> O conceito de Facticidade será melhor firmado no próximo tópico deste capítulo.

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer (Marburgo, 1900 – Heidelberg, 2002) foi um importante filósofo alemão, tendo seus primeiros passos no cenário filosófico como assistente direto de Martin Heidegger. Delineando-se pelos caminhos percorridos por seu mestre, Gadamer postula incontornável contributo à filosofia analítica e à linguística com o adensamento da compreensão do conceito de Hermenêutica, em especial após a publicação de sua célebre obra *Verdade e Método* (1960). Tal obra foi redigida em uma espécie de diálogo imaginário com Heidegger (Kahlmeyer-Mertens, 2017).

interpretar, é o que constitui o processo que Heidegger descreve (Gadamer, 1997, p. 402).

Ressaltamos, com Gadamer, que o que Heidegger denomina compreender não deve ser tratado como uma faculdade da subjetividade transcendental; nesse caso, uma estrutura subjetiva, ainda empírica e responsável pela cognição ou por juízos. Mas, compreensão é um existencial e, como tal, constitui fundamentalmente o ser-aí, o que significa que, para Heidegger (2015), *o compreender não significa uma faculdade como o entendimento ou um atributo da alma como o intelecto* (compreensão não é o entendimento kantiano), tendo-o como um algo ou como um *quid*. Assim, do ponto de vista da fenomenologia (inclusive a existencial de Heidegger), não há uma hipóstase que sustente psicologicamente essa estrutura existencial chamada compreensão, para então, a partir dela, se estabelecer o compreender. Mas diversamente, a compreensão se perfaz de modo cooriginário à existência, ou seja, o ser-aí compreende seu ser no fato de compreender-se, isto é, sendo, existindo. Portanto, a compreensão coloca o ser-aí em contato direto com a dinâmica de ser, sendo esta constitutiva deste ente que nós somos, perfazendo-se como dimensão deste em seu existir. Ser-aí é, desde compreensão, ou ainda, ele é compreensão.

Existindo, o ser-aí se define como é, de forma que, no empreendimento da análise fenomenológica de Heidegger, os muitos momentos do modo de ser do ser-aí são caracterizados como “existenciais”. Mas o que seriam existenciais? Tal noção, ao menos em *Ser e tempo*, não é dita de maneira expressa por Heidegger, o que justifica o recurso à seguinte elucidação:

Existenciais<sup>8</sup> são estruturas ontológicas tão somente engendradas na dinâmica da existência; são, portanto, componentes ontológicos-existenciais do ente que somos (ser-aí). Isso significa que somos sempre e a cada vez existencialmente e, em cada instante da existência, existenciais determinam nosso ser na situação (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 52).

---

<sup>8</sup> Ser-em, ser-junto, ser-no-mundo, ser-para-a-morte são alguns exemplos de existenciais do ser-aí.

Por seu caráter existencial, o ser-aí somente se determina e busca compreender seu próprio ser a partir daquele ente com o qual se relaciona e se comporta de modo essencial: a partir do mundo (Heidegger, 2015). Conforme afirma Casanova (2013), o ser-aí sempre se concretiza como poder-ser a partir de possibilidades fáticas que lhe são abertas pelo mundo. O mundo é o espaço de realização descerrado pelo movimento ek-stático da existência do ser-aí, ou, como indica Heidegger (2015):

Enquanto abertura do em virtude de e da significância, a abertura do compreender diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo o ser-no-mundo. Significância é a perspectiva em função da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de e a significância se abrem no ser-aí significa dizer que o ser-aí é um ente em que, como ser-no-mundo, está em jogo seu próprio ser (p. 203).

Partindo disso, evidenciamos que o mundo desempenha um papel fundamental na realização do ser-aí, pois mundo é, antes de tudo, a constituição ontológica-existencial deste ente de existência, já que, em sua implicação cooriginária com a facticidade, se apresentam as possibilidades ao ser-aí ante a realização de seu projeto de sentido na existência. Dito de outra forma, é por existir, *sendo no mundo*, que ser-aí possui a possibilidade de constituir-se na existência, sendo na sua ligação ao mundo circundante que sua “essência” se apresenta em jogo na dinâmica do existir. Aqui, no entanto, não se trata de um jogo qualquer, mas um jogo que implica a vivência sujeita a regras específicas e à requisição de uma decisão frente às possibilidades apresentadas nesse movimento de existência. Diante desta consideração, e com o intuito de dedicar maior atenção na evidenciação da facticidade perante a analítica existencial, a caracterização do existencial ser-no-mundo encontra-se apresentada no próximo tópico.

### **1.3. Ser-no-mundo – Mundanidade – Mundo fático**

Como apontado no tópico anterior, na analítica existencial, a compreensão descerra o ser-aí ao mundo, e este mundo é horizonte e espaço de jogo da existência do ser-em-mundo. Significa dizer que, enquanto ser-no-mundo, ser-aí compreende a si mesmo, diante de seu projeto de sentido,

sendo/existindo no mundo, mostra-se enquanto horizonte significativo como ser-no-mundo. Pode-se então compreender mundo mais propriamente “[...] como espaço constitutivo e horizonte de possibilidades [...] que não é um espaço físico em questão de delimitação, mas um espaço existencial que é compreendido enquanto campo existencial de possibilidades” (Weyh, 2019, p. 60). Sendo assim, o mundo se apresenta como o espaço no qual se constitui a existência do ser-aí e a apresentação das possibilidades acarretadas deste movimento do existir. A isso, complementa Kahlmeyer-Mertens (2008):

O ser-aí existe ao passo que se lança compreensivamente ao seu mundo, afetando-se por afetos, junto às coisas que a ele se apresentam à mão, ocupando-se dessas como utensílios em virtude de afazeres que só fazem sentido nessa íntima conformidade mostrada pelas referências do mundo e de seus propósitos e dos outros com quem convivemos (pp. 20-21).

Seguindo essa linha de pensamento, é por meio do mundo que o ser-aí se vê lançado compreensivamente. E é através da relação com os outros entes, que poderá compreender seu próprio ser. De acordo com Heidegger (2015):

Esse assumir relações com o mundo só é possível porque o ser-aí, sendo-no-mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge porque, além dos entes dotados do caráter de ser-aí, ainda se dão outros entes, os simplesmente dados, que com ele se deparam. Esses outros entes só podem deparar-se “com” o ser-aí quando conseguem mostrar-se por si mesmos, dentro de um mundo (p. 104).

Nessa perspectiva, mundo se caracteriza como uma dimensão existencial, como um contexto de realização, no qual ser-aí já se mostra como ser-no-mundo, isto é, sendo em um mundo e na convivência com outros entes, tanto aqueles que detêm o caráter compreensivo de ser-aí (os entes que promovem a experiência do humano), como de outros entes simplesmente dados (*Vorhandenheit*). Salienta-se que com o uso da diferenciação entre o ente de existência e os simplesmente dados, Heidegger (2015) indicará que, devido ao seu caráter de compreensão, somente o ser-aí é quem possui a possibilidade de promover a ação de existir no mundo, isto é, uma “existencialização”, visto que ser-aí é compreensão de possibilidades de ser, já existindo em um mundo.

Os outros entes não possuem o caráter de existência, sendo simplesmente dados no mundo, isto é, apenas dão-se no interior do mundo, mas são destituídos de mundo como espaço existencial, ou seja, não existem, por isso o filósofo alemão os chamará de intramundanos<sup>9</sup>, pois comparecem ao horizonte de mundo, estando sempre referenciados pelo ser-no-mundo.

Em seu ser, isto é, sendo, ser-aí define o que é em seu existir, e os muitos momentos desse seu modo de ser se apresentam à análise deste ente de existência como “existenciais”, ou seja, componentes ontológico-existenciais que determinam o ser do ser-aí na existência (Heidegger, 2015). Por conseguinte, o modo de ser do ser-aí ante o espaço constitutivo do mundo se apresenta como ser-no-mundo. Portanto, o ser-no-mundo se mostra como uma constituição existencial do ser-aí diante de seu processo de existencialização e compreensão de si, delimitados pelas possibilidades que surgem na espacialidade mundana, como condição de fato (facticidade), isto é, o modo com que os entes são compreendidos e interpretados no âmbito da existência, bem como o próprio modo ser-aí se faz em seu “aí” no mundo (Casanova, 2013; Kahlmeyer-Mertens, 2015). Tal constituição permite a elucidação da maneira com a qual ser-aí compreende-se em face aos demais entes, questionando filosoficamente o seu modo de ser em relação aos entes que o cercam.

É dessa forma que se entabula o projeto filosófico de uma hermenêutica<sup>10</sup> da facticidade. Tal como Heidegger compreende, temos com ela o modo unitário de abordar, concentrar e acessá-la, isto é, de questionar e apresentar a facticidade. Portanto, a hermenêutica configura-se o ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. Mas, afinal, o que se compreende por facticidade? Nosso filósofo aponta que:

Facticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” ser-aí “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser-aí em cada ocasião (fenômeno da “ocasionalidade”; cf. demorar-se, não ter pressa, ser-aí-junto-a, ser-aí), na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no tocante ao seu ser (heidegger, 2012, p. 13).

---

<sup>9</sup> No próximo tópico, clarificamos a convivência de ser-aí com os demais entes que lhe aparecem no mundo.

<sup>10</sup> Hermenêutica é tida como a ferramenta para interpretação de textos. Contudo, Schleiermacher, posteriormente, restringiu a ideia de hermenêutica como “arte da compreensão” da fala de outros. Wilhelm Dilthey adaptou o conceito de hermenêutica de Schleiermacher e a definiu enquanto um “método de compreensão” (Heidegger, 2012).

Diante do exposto, entende-se que hermenêutica da facticidade é a compreensão das possibilidades do ser-aí ser si mesmo em face dos demais entes, quer seja no mundo. Assim, quando se aponta o ser-no-mundo, de modo algum configuram-se dois fenômenos distintos e sobrepostos, como ser sobreposto ao mundo e vice-versa. Mas se trata de um fenômeno que indica unicidade. Para Heidegger (2015, p. 98):

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unicidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriores compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição.

Isto significa que ser-no-mundo se trata de uma experiência de unicidade, em que mundo é tomado enquanto constituinte da existência de ser-aí, sendo a existência o movimento pelo qual o ser se direciona em relação ao seu “aí” em mundo. Assim, podemos compreender que ser-aí é ser-no-mundo, ou melhor dizendo, ser-em-mundo. Desta forma, este movimento ek-stático da existência de ser-aí na relação com o mundo deve ser compreendido enquanto fenômeno de unicidade, mas que não anula a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição, como os existenciais já tratados neste tópico.

Com este ensejo, o seguinte questionamento compreende: qual seriam os momentos estruturantes que podem compor esse fenômeno da relação do ser-aí com o seu mundo circundante? No intuito de responder a esta questão, ao investigar sobre as estruturas que compõem a constituição existencial de ser-aí, enquanto ser-no-mundo, bem como a relação com os demais entes que lhe aparecem em mundo, revela-se a necessidade de compreender o existencial *ser-em*, o qual será trabalhado no próximo tópico deste capítulo.

#### **1.4. Do encontrar-se-(em)**

No tópico anterior, indicamos que o ser-no-mundo é um fenômeno na constituição existencial do ser-aí diante de sua imediata e indissociável ligação com o horizonte do mundo. Isso implica dizer que ser-no-mundo é integrante da compreensão de si na existência mundana, junto aos demais entes

(intramundanos) e com os demais seres-no-mundo coexistentes. Mas como Heidegger compreende tal coexistência? Para elucidação desta questão, será necessário compreender as estruturas existenciais *ser-em* (*In-sein*) e *ser-junto* (*Sein-bei*), já que estes se consolidam como determinações existenciais de ser-aí mais diretamente implicadas aos contextos da descrição fenomenológica do ser-no-mundo.

Sobre o primeiro existencial, o ser-em, nos diz Heidegger (2015, p. 100):

[...] O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; [...] eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. [...] O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do ser-aí que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.

Daqui se deriva que o ser-em é indicativo do modo de ser que o ser-aí tem mais propriamente em face do mundo, enquanto o mundo, em vez de um espaço físico determinado (no qual o ser-aí estaria presumidamente alocado como um conteúdo), constitui-se como horizonte de realização de tal ente enquanto ser-no-mundo, ou melhor dizendo, enquanto ser-em-um-mundo. Portanto, ser-em indica o modo como ser-aí sempre se encontra vinculado à sua abertura de mundo e sua experiência de “mundanidade” (*Weltlichkeit*), considerando sua vinculação com os demais entes.

Dito isso, é possível indicar o quanto o segundo existencial mencionado, o ser-junto, é característico por indicar o laço entre ser-no-mundo e os demais entes, os chamados “intramundanos” ou simplesmente dados, uma vez que estes comparecem ao horizonte de mundo já estando referenciados pelo ser-no-mundo. Conforme descreve Heidegger (2015, p. 105):

[...] ser-aí, numa primeira aproximação, compreende ontologicamente a si mesmo (e, portanto, também o seu ser-no-mundo) a partir dos entes e de seu ser, que ele mesmo não é, mas que lhe vêm ao encontro “dentro” de seu mundo.

A presente citação nos permite indicar que o existencial ser-junto é fundado no ser-em, e somente o ente dotado do caráter existencial de ser-no-

mundo é que poderá dispor de algo como um ser-junto. Nesse sentido, é necessário compreender que somente o ser-no-mundo pode estar junto aos designados entes intramundanos. Daí, seria impossível qualquer configuração diversa, visto que ao estar “junto-a” entes intramundanos sempre se dão em conjunto sob determinados contextos de sentido, considerando aqui que somente o ser-no-mundo é dotado da compreensão de sentido, dos fenômenos que se apresentam num horizonte significativo de mundo.

Em vista disso, é possível apontar uma conjunção a que nosso filósofo chamará de “[...] o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se” (Heidegger, 2015, p. 134). Evidenciemos, então, com base no configurado, que o ser-no-mundo, de antemão, não compreende os intramundanos como “simplesmente-dados”, mas antes como entes em caráter de “ser-para...”. Significa dizer que os entes do interior do mundo já são apropriados pelo ser-no-mundo como utensílios disponíveis à mão para o uso, de modo que entre a manualidade de ser-no-mundo e a utensiliaridade dos entes dados à mão, temos a conformidade entre o ser-no-mundo e os entes ao seu alcance. Assim, tal como nos indica o próprio Heidegger (2015, pp. 133-134):

[...] o manual é apropriado ou não apropriado e, nessas apropriações, suas “propriedades” acham-se, por assim dizer, articuladas, do mesmo modo que o ser simplesmente dado, na qualidade de modo possível de ser de um manual na manualidade. Como a constituição do instrumento, a serventia (referência) também não é o ser apropriado de um ente, mas a condição ontológica da possibilidade para que possa ser determinado por apropriações.

Desta forma, por meio do que Heidegger chama aqui de “apropriações”, e de uma primeira totalidade de entes em ligação, que os entes, até então tratados como “simplesmente dados” (*Vorhandenheit*), podem ser tomados segundo seu “para-quê” (*Um-zu*) e do “em-virtude-de-quê” (*Worumwillen*). Nessa conjuntura, a utilidade e o propósito logram seus sentidos ao ser-no-mundo. Isso se torna mais concreto a partir de um exemplo do próprio filósofo: “[...] o sapato produzido é para ser calçado, o relógio confeccionado é para ler o tempo [...] A mata é reserva florestal, a montanha é pedra, o rio é represa, o vento é vento ‘nas velas’” (Heidegger, 2015, pp. 118-119). Portanto, tal como é possível

depreender, é já no âmbito da conjuntura do mundo que os entes simplesmente dados se apresentam desde o sentido e a significação de utensílios à mão.

Existindo num registro de comportamento junto aos entes de uso, o ser-no-mundo compreende seu mundo e a si próprio de acordo com a sua experiência cotidiana. Assim, absorvido em modos de ocupação – estes que são “[...] maneiras de o ser-no-mundo existir em relação aos entes do mundo, por meio de seus comportamentos o ser-no-mundo realiza seus projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas possibilidades” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, P. 55) –, o ser-no-mundo decai na cotidianidade frente aos entes simplesmente dados, interpretando-os desde sua utilidade e da manualidade que lhes é própria.

Estes modos de ocupação são sempre orientados por uma espécie de ver pré-teórico, ao qual Heidegger designará “circunvisão” (*Umsicht*), um tal ver permite-nos percorrer a malha conjuntada de referências entre utensílios, bem como indicia a intencionalidade do ser-no-mundo direcionada aos contextos de seu mundo. Assim, nos torna compreensível Heidegger (2015, p. 129):

[...] a circunvisão, seguindo-lhe a indicação, dá uma “visão panorâmica” explícita de cada envergadura do mundo circundante. A visão panorâmica da circunvisão não *apreende* o que está à mão; ao contrário, ela recebe uma orientação no mundo circundante [...] de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente.

Tal como a passagem nos licita afirmar, o ser-no-mundo se caracteriza pela relação de ser-em um mundo; ser-aí é uma ligação imediata a sua mundanidade, de modo que não se impõe uma relação de algo simplesmente dado “dentro” de algo simplesmente dado, mas que mundo aqui se apresenta como horizonte de realização e de descerramento do ser-aí, enquanto ser-no-mundo. Também afirma-se que ser-em dá-se lida junto a outros entes que estão na intra-mundanidade, tomando a esses intramundanos como utensílios à mão, diante de modos de ocupação, guiados por um olhar circunvisivo. Ocorre, no entanto, que estes modos de ocupação desempenhados na lida cotidiana com os entes intramundanos, por um lado impedem o ser-aí de ter evidência diante ao horizonte de mundo que lhe é constitutivo. Na falta de tal apreensão clara, obscurece seu caráter ontológico de poder-ser e tal ente acaba incidindo em sua

possibilidade existencial de decadência (*Verfallen*). Nesse caso, eis um modo de interpretar-se a si mesmo como mais um ente simplesmente dado entre outros, um ente de presença constante.

A possibilidade existencial da decadência do ser-aí em seus momentos de cotidianidade mediana e impessoalidade é do que trata o próximo tópico.

#### 1.4.1. Decadência: o ser-em enquanto cotidianidade mediana e impessoalidade

Se, conforme apontamos no tópico anterior, o ser-aí se acha jogado no mundo, encontrando-se em relação direta com os entes intramundanos e tomando estes desde um registro de utilidade, diante dos modos de ocupação desempenhados, “[...] enquanto ocupação, ser-no-mundo é tomado pelo mundo de que se ocupa” (Heidegger, 2015, p. 108). Desse modo, este ocupar-se, existenciário, ôntico, acaba por restringir sua disposição mais originária enquanto ente de existência, tornando turva a compreensão de seu modo constitutivo de poder-ser.

Assim, de acordo com Heidegger (2015), uma vez lançado junto aos entes intramundanos, o ser-aí toma a lida ocupacional e a manualidade com estes entes como referência, vindo, na maior parte das vezes, a interpretar a si mesmo como mais um ente simplesmente dado no mundo, decaindo em sua cotidianidade mediana, isto é, o modo de ser em que ser-aí encontra-se cotidianamente junto aos demais entes. Desta forma, quando tratamos por cotidianidade mediana, nos referimos ao modo natural de compreensão em que ser-aí desempenha a partir da experiência de mundo que lhe é mais imediata, tendo por referência a ocupação na lida diária.

Essa referência de mundo, no entanto, tende a obscurecer seu caráter mais original em poder-ser, instituindo uma perda de si-mesmo. Ao nos referirmos a uma “perda de si”, indicamos que o ser-aí sofre uma “queda”, e vê-se assim na decadência (*Verfallen*) própria à incompreensão de seu caráter originário de poder-ser para uma interpretação mais substancial de seu modo de ser. Assim, se afasta de seu modo próprio de compreender-se enquanto um ente de possibilidades.

Cabe enfatizar que quando apontamos no termo decadência, atenta-se que ser-no-mundo decai, ou melhor, sofre imersão no mundo compartilhado, na

convivência com os outros entes. Sobre este aspecto, acrescenta Figal (2005, p. 165):

Quando Heidegger designa a “imersão” na esfera pública como “queda” de si mesmo por parte do ser-aí e como “decadência” no mundo compartilhado [...] ele se articula com os termos anteriormente introduzidos: “jogado” e “projeto”. “Jogar” ou “estar-jogado” e “cair” são metáforas que se correspondem mutuamente.

Compreendemos que, decaído na cotidianidade mediana, o ser-no-mundo não está compreensivamente inteirado do caráter de existência e possibilidade de seu modo de ser. De tal sorte, a mencionada imersão na lida cotidiana aponta a tendência do ser-aí interpretar-se derivadamente como mais um ente intramundano entre outros, perdendo de vista seu caráter de poder-ser possibilidades. A respeito disso, Heidegger (2015) atesta que o comportar-se do ser-no-mundo diante da cotidianidade mediana dá-se como o encobrimento da compreensão da possibilidade da existência, o que implica na experiência de impropriedade, de inautenticidade.

Com isso, o ser-aí se afasta de seu modo mais originário de poder-se e decai em uma substancialidade enquanto autocompreensão. Importante mencionar o fato de não haver nenhum juízo de valor frente ao termo “decadência” aqui utilizado, mas, conforme destaca Heidegger (2015, p. 241) “[...] a decadência do ser-aí não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’ mais puro e superior” para outro pejorativo ou irreversível, mas o que caracteriza o modo de ser impróprio (inautêntico) do ser-aí, isto é, há não-evidência perante o modo de ser de possibilidades, diante de um projeto de sentido na existência. A esse respeito, Heidegger (2015) complementa:

Enquanto ser-no-mundo fático, o ser-aí, na decadência, já decaiu de *si mesmo* [...]. A decadência é uma determinação existencial do próprio ser-aí e não se refere a ele como algo simplesmente dado, nem a relações simplesmente dadas com o ente do qual ela ‘provém’, ou com o qual ela posteriormente acaba entrando num *commercium* (p. 241).

A partir do extrato acima, compreendemos que embora a decadência seja um encadeamento concernente à liberdade de poder-ser, está longe de se

caracterizar como algo de cunho valorativo, em vez disso, torna-se um “*modo existencial* de ser-no-mundo” (Heidegger, 2015, p. 242). Significa dizer que somente o ser-aí pode experimentar a decadência por esta ser uma possibilidade sua. Ou seja, por ser desde o modo originário de poder-ser, o ser-no-mundo pode apropriar-se ou impropriar-se, comportar-se de forma autêntica ou inautêntica. Uma tal indicação encontra respaldo em Benedito Nunes (2002), quando este afirma que,

[...] a contraparte da abertura é o encobrimento. Sendo ambos, encobrimento e abertura, possibilidades existêntivas, o ser-aí fático, projetante e cadente, é, ao mesmo tempo, descobridor e encobridor. Se assim é, ele está tanto na verdade quanto na não-verdade (pp. 42-43).

Considerando o dito, apontamos que a decadência – mesmo por uma característica de encobrimento do modo originário do ser-aí, ainda que assim o faça – postula que a condição de possibilidade deste ente existente e do quanto seu ser está em jogo frente à dinâmica do existir seja permeada pelos seus modos de comportar-se. Em Heidegger (2015), isso aparece da seguinte forma:

[...] compreender enquanto compreensibilidade também constitui a existência imprópria do impessoal. Numa convivência pública, o que vem ao encontro da ocupação cotidiana não é apenas o instrumento e a obra, mas também aquilo que com eles se “dá”: os “negócios”, empreendimentos, incidentes, acidentes. [...] Por mais trivial que possa ser a referência à compreensão de ser-aí, no sentido de compreensibilidade cotidiana, do ponto de vista ontológico, ela não é, de forma alguma transparente (p. 480).

Nesse sentido, a decadência – enquanto também um existencial – obscurece os demais componentes ontológicos-existenciais engendrados na dinâmica do existir, de forma que este estar velado constitui algo similar à uma “alienação” (no sentido de estar alheio a si). Assim, a decadência é o modo no qual, no início e na maior parte das vezes, o ser-no-mundo se compreende, ou seja, decaído no mundo, o ser-aí é absorto pela ocupação cotidiana, passando a estar “alheio”, afastado de seu poder ser mais próprio para existir perante a medianidade cotidiana e sob a tutela tácita dos outros, diante da coexistência

impessoal. Tal contexto aponta que ser-no-mundo, ante a cotidianidade mediana e a tutela do impessoal, existe de forma imprópria ao seu modo de ser.

Esforçamo-nos por apresentar que o ser-aí, na maior parte das vezes, se compreende a partir do que vem ao encontro no mundo e daquilo que se ocupa numa circunvisão, perante a mediania cotidiana. Esta imersão na lida cotidiana aponta a tendência do ser-aí compreender-se como mais um ente intramundano, de modo que este ente existente obscurece seu modo mais originário de poder-ser. Este movimento de encobrimento do caráter de poder-ser possibilidades de ser-aí é chamado de decadência porque envolve uma “queda” de ser-no-mundo nesta cotidianidade. Decair, no entanto, não se trata de uma questão valorativa que, por exemplo, caracterizaria presumida a passagem de um modo pio para um modo ímpio, em lugar disso configura a constituição existencial de ser-no-mundo, por destacar, mesmo que de forma negativa, a possibilidade constitutiva apenas de ser-aí, de experimentar a si mesmo pela propriedade ou improriedade, autenticidade ou inautenticidade do seu modo de ser. Decaído no mundo, o ser-aí vê-se ante a cotidianidade mediana e a coexistência do impessoal; portanto, existe de forma a comportar-se em face do modo de ser impróprio.

Depois de todo o dito até aqui, cabem os seguintes questionamentos: *se apontamos que ser-aí possui a possibilidade de experimentar-se pela propriedade ou improriedade de seu modo de ser, qual seria o acontecimento que configura o despertar do ser para seu modo mais próprio? Como seria retomada a constituição da compreensão do humano em reconhecer-se como ser de possibilidades?* No empenho de elucidar as questões aqui formuladas, abordaremos, no próximo tópico, a compreensão de Heidegger diante das tonalidades afetivas que promovem este despertar.

### **1.5. Tonalidades afetivas**

No tópico anterior, indicamos que ser-aí (enquanto ser-no-mundo e ser-em) encontra-se, na maior parte das vezes, alheio ao seu caráter de possibilidades, estando absorvido na medianidade cotidiana e decaído na manualidade com os entes intramundanos e na coexistência impessoal com os

outros seres-aí. Ocorre que, justamente pelo seu caráter de poder-ser, somente ser-aí dispõe da possibilidade de experimentar-se pela apropriação de seu modo de ser, isto é, de desvencilhar-se do empanamento advindo da queda no mundo e compreender-se pela via de seu modo original de possibilidades.

Apontamos que, devido a influência tácita do impessoal e a decadência encobridora dos modos existente e possível do ser-aí, a apropriação de seu modo originário não está disponível, ou seja, tal modo de ser requer determinados acontecimentos para que possa ser experimentado. Tais fenômenos caracterizam o modo como o ser-aí é afetado pela sua existência no mundo e – de modo fundamental – como ocorre a suspensão momentânea do efeito obsedante da cotidianidade mediana. Heidegger chamará estes acontecimentos de tonalidades afetivas ou disposição (*Stimmung*).

Assim, Heidegger (2015) nos indica que:

O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estar afinado num humor. [...] Que os humores possam deteriorar-se e transformar-se, isto diz somente que ser-aí já está sempre sintonizado e afinado num humor. [...] O humor revela “como alguém está e se torna”. É nesse “como alguém está” que a afinação do humor conduz o ser para o seu “aí” (p. 193).

Com essa passagem, percebemos que Heidegger aponta que ser-aí sempre se encontra afetado diante de sua existência no mundo, e são justamente esses afetos, aqui denominados humores (= afetos ou tonalidade afetiva), que conduzem este ente existente para sua experiência no seu “aí” no mundo. Tal qual, afirma Heidegger (2015, p. 193) “[...] na afinação, o ser-aí já sempre se abriu em sintonia com o humor como o ente a cuja responsabilidade o ser-aí se entregou em seu ser e que, existindo, ele tem de ser”. Portanto, sempre afinado por estes afetos é que ser-aí se vê aberto à sua existência no mundo, bem como a sua possibilidade de experimentar-se pelo seu modo original de ser.

Suscita-se, no entanto, um questionamento fundamental: afinal, o que se pode compreender por afinação? A afinação está relacionada ao “*como*” do ser-aí no mundo. Para exemplificar melhor, recorreremos ao exemplo dado por Gumbrecht (2014), que afirma que, assim como músicos de uma orquestra

buscam afinar seus instrumentos em uma dada tonalidade musical para que determinada música seja executada, também nos afinamos em uma tonalidade afetiva para experimentar os diversos momentos que vivenciamos em nossa existência no mundo. Desta forma, a afinação relega aos afetos muito além da caracterização de sentimento (*Gefühl*), mas revela o modo de compreensão que ser-aí estará aberto em seu “aí” no mundo.

Heidegger aponta a existência de tonalidades afetivas fundamentais que promovem um despertar do ser-aí ao seu modo originário. Dentre as diversas tonalidades afetivas fundamentais, a que nos interessa para melhor condução deste capítulo é a tonalidade afetiva fundamental da angústia, a qual trabalharemos no próximo tópico.

#### 1.5.1. Angústia: Tonalidade afetiva fundamental

De saída – e na maioria das vezes –, ser-aí está decaído e absorvido pelo impessoal. Sua compreensão de si mesmo se dá a partir das possibilidades da existência que ocorrem, primeiro, na interpretação pública mediana diante da convivência com os outros seres-aí e com os entes intramundanos. Assim, conforme afirma Casanova (2017, p. 165) “[...] as tonalidades afetivas são no presente contexto responsáveis pelo descerramento do mundo, porque elas são decisivas para o que se torna ou não possível para nós no mundo e, por isto, para a própria constituição da facticidade”. São elas que promovem o descerramento de ser-aí ao seu caráter de possibilidades, isto é, de abertura de ser-aí à sua condição original diante de sua situação no mundo.

Heidegger afirmará em sua preleção “Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão”, que existem tonalidades afetivas fundamentais. Conforme elucida Casanova (2017, p. 235):

Afinações cotidianas promovem uma absorção plena do ser-aí no mundo fático em que ele se encontra originariamente jogado e tornam, assim, possível uma experiência de desoneração do peso de seu existir. Afinações fundamentais quebram tal absorção e confrontam o ser-aí com o seu caráter de poder-ser e com a necessidade de assumir radicalmente o peso de ser tal poder-ser.

É possível dizer, portanto, que as tonalidades afetivas fundamentais ratificam radicalmente a experiência de *ser-aí* enquanto a sua abertura; expondo o ente de existência a seu modo originário de possibilidades. Conforme afirma nosso filósofo,

[...] despertar uma tonalidade afetiva não pode significar simplesmente tomá-la consciente, à medida que ela estava anteriormente inconsciente. Este estar maximamente exposto a uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la *vir-a-estar desperta* e, enquanto tal, justamente deixá-la *ser*. De modo que: [...] o seu próprio despertar indica que ela já estava aí” (Heidegger, 2011, p. 80).

Assim, o que se pode fazer é compreender a tonalidade afetiva que, de saída e desde sempre, está aí.

Dentre as tonalidades afetivas fundamentais fenomenologicamente descritas por Heidegger, a angústia destaca-se pelo seu caráter suspensivo do *ser-aí* diante da influência do impessoal. Diferentemente de outras tonalidades afetivas, que promovem a familiaridade de *ser-aí* com o mundo que é o seu, a angústia atua de um jeito diverso, ou, por assim dizer, de modo contrário, provocando estranhamento ao modo cotidiano da existência, suspendendo momentaneamente *ser-aí* de sua situação de fato no mundo. Conforme afirma Heidegger (2015, p. 255): “[...] na angústia, se está ‘estranho’. Com isso, se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra o *ser-aí* na angústia: o nada e o ‘em lugar nenhum’”. Estranheza significa igualmente “não se sentir em casa”. Deste modo, estranho ao modo que lhe era familiar é afetado pelo caráter suspensivo da angústia, *ser-aí* busca promover esforços na direção de voltar-se à sensação de segurança que havia sobre seus “pés”.

Desse modo, *ser-no-mundo* tem seu horizonte de mundo descerrado; com isso, toda ocupação, a manualidade da lida cotidiana, a convivência com os outros e a influência tácita do impessoal, encontram-se suspensas, restando-lhe apenas o “nada”. Noutras palavras, sua abertura nua e crua à existência, isto é, seu caráter original de poder-ser. Cabe mencionar que o aqui nomeado de angústia não se confunde de forma alguma com qualquer efeito ou fenômeno psicológico ôntico, mas o angustiar-se, referido por Heidegger, está relacionado

à compreensão de ser-aí diante de sua própria existência enquanto ser-no-mundo. A seu ver,

A angústia não é somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também *angústia* por... O porquê a angústia se angustia não é um modo *determinado* de ser e de possibilidade de ser-aí. A própria ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser faticamente concreto. A angústia se angustia pela próprio ser-no-mundo. Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. [...] A angústia retira, pois, de ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete ser-aí para aquilo porque a angústia se angustia, para o seu próprio ser-no-mundo. A angústia singulariza o ser-aí em seu próprio ser-no-mundo que, compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. [...] a angústia abre o ser-aí *como* ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade (Heidegger, 2015, p. 254).

A angústia, portanto, é o “tom” (ou a tonalidade) que afeta ser-no-mundo no modo como este se angustia com sua própria constituição existencial. A angústia, assim, alça o ser-aí de forma radical de sua dinâmica de existência mediana, colocando-o diante de seu caráter originário enquanto possibilidade. A esse respeito, complementa Weyh (2019, p. 84): “[...] ser-no-mundo, através dessa experiência, é colocado em contato direto com a sua existência, que é confrontada na medida em que os sentidos dos entes no mundo se mostram irrelevantes e sem significado”. Portanto, a angústia expõe o ser-aí à possibilidade antes velada de ser si-mesmo, na qual se conquista a evidência de poder assumir tal poder-ser como o que há de mais próprio ao ser do ente que nós mesmos somos.

Desta forma, fica evidente o fato de que o angustiar-se também retira o ser-aí de sua cotidianidade mediana, o aproximando de seu caráter enquanto ente de possibilidades. Um questionamento, no entanto, se torna necessário: *qual acontecimento se dá para depois da angústia?* Na tentativa de responder a essa questão, programamos para o próximo tópico abordar sobre o cuidado e a confrontação decisória entre apropriar-se ou impropriar-se.

### 1.6. Cuidado: Ser-no-mundo entre a confrontação com a possibilidade do próprio

Considerando o fenômeno de suspensão proporcionado pela angústia, esta direciona o ser-aí ao contato com o vazio, isto é, com a ausência de ocupações possíveis, de modo que lhe resta unicamente o contato com seu modo próprio de ser e a possibilidade de assumir-se como se é, em seu poder-ser possibilidades. Assim, a angústia ressalta ser-aí à liberdade própria que lhe é constitutiva, quer seja a indeterminação prévia de projeto de sentido, ou a evidência radical de alcance de “[...] um modo existencial de realização do poder-ser que se é” (CASANOVA, 2017, p. 247). A angústia, portanto, libera o ser-aí à liberdade, mas também à responsabilidade diante de seu modo de ser e a realização de suas possibilidades. A propósito disso, nos diz Heidegger (2015):

No ser-aí, a angústia revela o ser para poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta o ser-aí para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí enquanto ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (p. 254).

A partir das palavras do autor, lançamos mão de que a angústia, ao passo que descerra ser-aí à liberdade de sua constituição original enquanto poder-ser, também exige que o ente de existência assuma a responsabilidade desse ser, assim como a realização das possibilidades que lhe são postas na dinâmica do seu existir. Como torna compreensível Casanova (2017, p. 247)

[...] em meio à disposição fundamental da angústia, [...] o ser-aí se acha confrontado consigo mesmo, com sua indeterminação ontológica e com a necessidade de assumir radicalmente a responsabilidade por ter exatamente em tal indeterminação a fonte originária de sentido, em virtude do qual o ser-aí é e pode ser.

Portanto, a angústia também convoca o ser-aí a assumir seu caráter de responsabilidade diante do sentido de sua existência, visto ser a indeterminação uma característica ontológica sua. Conforme afirma Heidegger (2015, p. 258):

Na constituição de ser do compreender, o “estar em jogo” evidenciou-se como o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio. [...] Em seu ser, o ser-aí já sempre se conjugou com uma possibilidade de si mesmo. É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar.

A angústia exige do ser-aí a responsabilidade pelo modo de ser que este constitui em sua existência, apresentando-se pela propriedade ou impropriedade. Pode-se dizer que a angústia reconduz o ser-aí humano à sua essência, a saber, àquilo que Heidegger denominará de cuidado (*Sorge*). Conforme aponta Casanova (2017, p. 249): “Na medida mesmo em que revela tal estrangeiridade [ao modo cotidiano de ser-no-mundo], porém, a angústia confronta o ser-aí com a necessidade de cuidar de si, ou seja, de assumir sobre si a responsabilidade pelo seu poder ser”. Desta forma, quando a angústia passa a afinar a existência, ser-aí se vê radicalmente diante de sua determinação ontológica enquanto ser-no-mundo, a tal ponto que este se compreende plenamente como se é, como um ente que coloca em jogo seu ser, sendo. A este caráter do existir, em seu traço mais essencial, Heidegger denomina como cuidado.

Nessa perspectiva, a estrutura de cuidado, em sua totalidade, implica em dizer que ser-aí sempre precede-a-si-mesmo (Novaes de Sá, 2022). A confrontação com isso faz com emergir um outro questionamento: *como ser-aí faticamente cuida de si?* A resposta para esta questão está justamente no fato de ser-aí ter seu ser sempre em jogo no modo pelo qual ele pode vir-a-ser o poder-ser que ele é. Portanto, “[...] ser-aí é sempre uma tarefa, que cada ser-aí realiza por si mesmo, quando é e como é” (Casanova, 2017, p. 250). Assim, ser-aí se determina a si mesmo na medida em que existe e que se abre antecipativamente o campo das possibilidades propriamente ditas de seu ser, considerando um projeto de sentido. Ou seja, existir implica a antecipação de si, visto que, na medida em que existe ser-aí sempre se abre ekstaticamente um campo de sentido, de forma a apropriar-se ou “impropriar-se” de seu ser.

Afinal, se cuidado implica em afirmar que ser se abre antecipativamente o campo de suas possibilidades, então perguntamos: *qual acontecimento*

*influencia o modo como ser-aí se antecipa em relação ao seu movimento ekstático de existir?* A resposta se relaciona profundamente com o tema desta dissertação, e encontra-se ensaiada no tópico a seguir a conceituação sobre a finitude como traço existencial de ser-aí.

### **1.7. Finitude como traço da existência do ser-aí**

Apontamos anteriormente que o cuidado se dá pela possibilidade de antecipar-se a si mesmo, tendo seu ser sempre em jogo, de acordo com as possibilidades que lhe são apresentadas na existência. Assim, “[...] é a antecipação da morte que dá a chave da totalidade e do ser todo da existência ou do ser-aí” (Almeida, 2020, p. 19). Desta forma, a morte enquanto antecipação, é uma constituição estrutural da existência. Como ente existencialmente finito (ser-para-a-morte), descobre que cabe apenas a si as decisões oriundas da dimensão projetiva da existência, desvelando-se o cuidado diante das possibilidades de ser e o seu projeto de sentido na existência. Assim,

O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve relacionar-se para com a morte de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como possibilidade. Apreendemos, terminologicamente, esse ser para possibilidade com antecipar a possibilidade. [...] possibilidade da impossibilidade da existência. [...] Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. [...] A antecipação comprova-se como possibilidade e compreender seu poder-ser mais próprio e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio (Heidegger, 2015, p. 339).

Conforme a passagem, compreendemos a morte não como o falecimento e deterioramento ou a perda de sinais vitais de um corpo que, outrora, estava em pleno funcionamento, mas o significado da morte para Heidegger se apresenta de modo ontológico, isto é, como a possibilidade da não-possibilidade. Para Heidegger (2015, p. 306), “o ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, a existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do ser-aí”. Nesse sentido, entendemos a morte enquanto finitude,

em que se apresenta o limite e determina as possibilidades do existir, nas quais ser-aí baseará seu projeto de sentido na existência.

A morte, portanto, regula as possibilidades da existência perante a temporalidade, de modo que ser-aí caracteriza o mais essencial para a definição de seu projeto existencial. Neste ponto, compreendemos que ser é tempo, ao passo que todo ser-aí se faz o que é na medida em que configura um projeto de sentido, bem como a possibilidade de realização deste projeto de acordo com o espaço existencial em que se faz possível. Conforme Casanova (2020, p. 57):

Na ligação existencial própria com a morte, o ser-aí abre um campo de sentido que possui um vínculo direto com a finitude enquanto o traço estrutural de toda e qualquer possibilidade de ser o poder-ser que o ser-aí a cada vez é. Tem-se aqui o despontar da possibilidade da morte radicalmente enquanto possibilidade, uma vez que o sentido de ser de um ente dotado de propriedades por si subsistentes e passa a se mostrar como projeto de sentido.

Neste viés, a finitude, enquanto constituição existencial, permite ao ser-aí a possibilidade de delinear o sentido de sua existência, em comportar-se de modo a escolher-ser, apropriar-se de seu modo de ser, aproximando-se à sua condição existencial, resguardando a responsabilidade por suas decisões, pela autenticidade de sua existência, bem como pela concretização de seu projeto de sentido. O contato com a possibilidade da finitude promove que ser-aí tenha consciência (*Gewissen*) quanto à apropriação do modo que lhe é mais originário, considerando o projeto de sentido da existência. A este aspecto, Casanova (2020) afirma que:

A voz da consciência, por sua vez, possui uma ligação originária com tal anúncio da finitude, com tal resgate do ser-aí da experiência tranquilizadora e sedutora de poder ser sem se colocar em jogo seu ser. Assim a voz da consciência realmente resgata o ser-aí de sua perdição no impessoal. Não no sentido de positivamente abrir para ele a experiência de uma necessidade que lhe concerniria essencialmente, para além de toda e qualquer situação existencial, mas antes justamente no sentido de tornar evidente para ele a necessidade de assumir a responsabilidade pelo seu ser em situação (p. 74).

Tendo em vista o que foi dito até aqui, evidenciamos que a possibilidade da finitude convoca o ser-aí para uma compreensão frente à decisão ante ao

modo de ser, ou seja, o ser-aí, enquanto ente de compreensão, é chamado a decidir pela apropriação e responsabilidade de seu modo de ser diante do sentido que orienta a sua existência. De todo modo, a confrontação com a possibilidade de finitude permite ao ser-aí a afinação com seu caráter mais originário de poder-ser suas possibilidades, assim como em decidir sobre o projeto de sentido na existência.

Neste capítulo, vislumbramos um esforço por apresentar como Heidegger, em sua retomada da questão do ser, apresenta a finitude como constituição existencial do ente que compreende ser. Para tanto, buscamos caracterizar este ente de existência; que Heidegger chamará de ser-aí (*Da-sein*), o ente que nós somos, ou seja, aquele que promove a experiência do humano. Por ser o único ente que compreende ser, ser-aí pode evidenciar possibilidades do existir, tendo seu ser sempre em jogo e influenciado pelo sentido de sua existência. Apresentamos que a dinâmica deste existir acontece na relação direta que o ser-aí tem com o ente correlato junto ao qual se comporta de modo essencial, isto é, a partir do mundo. Assim, foi abordado que o mundo constitui o espaço de realização de ser-aí enquanto constituição existencial de ser-no-mundo, assim como compreensão das possibilidades do ser-aí ser si mesmo em face dos demais entes, sendo no mundo.

Porém, ocupado na lida cotidiana com manualidade junto aos entes intramundanos e na coexistência mediana com os outros seres-no-mundo, ser-aí apresenta um obscurecimento de seu caráter ontológico original de poder-ser. Por sua vez, tal ente acaba por interpretar a si mesmo como mais um dado entre outros, incidindo em sua possibilidade existencial de decadência (*Verfallen*) e existindo pela impropriedade de seu modo de ser perante a cotidianidade mediana e impessoalidade.

Se a decadência é obscurecimento do modo originário de poder-ser do ser-no-mundo, em um movimento contrário, as tonalidades afetivas (*Stimmung*) em uma afinação promovem o afeto de ser-aí em relação ao mundo com o qual se relaciona e, de maneira fundamental, as tonalidades afetivas promovem este despertar de ser-aí para seu modo de ser original, tomando a angústia como tonalidade afetiva fundamental para a suspensão do efeito empanador do mundo.

Ao estar-no-mundo e afetado pela angústia, ser-aí vê-se suspenso da cotidianidade mediana, restando-lhe o desvelamento de sua condição existencial de poder ser si-mesmo, diante de um âmbito de sentido em um projeto singular. Assim, este fenômeno direciona ser-aí para sua liberdade e responsabilidade diante a realização de seu projeto de sentido, destacando seu caráter responsável diante de seu poder ser.

A apropriação do modo de ser é precedida pela compreensão da existência finita, assim, a finitude se apresenta como constituição existencial para a possibilidade de antecipação de ser-aí enquanto ser-para-a-morte, cabendo apenas a si as decisões e o cuidado ante seu projeto de sentido na existência. Portanto, a finitude se apresenta como traço de existência de ser-aí, bem como a constituição existencial de ser-para-a-morte como possibilidade de realização do projeto existencial singular. Assim, podemos descobrir como a finitude se apresenta para Heidegger como conceito fundamental na apropriação de ser-aí diante do seu modo de ser e na constituição de seu projeto existencial, a partir de um sentido próprio.

Julgando estar qualificado este capítulo, nos direcionamos ao próximo, no intento de compreender como se dá a constituição do pensamento frankliano na constituição de sua análise existencial sobre o sentido da vida.

## 2. O PENSAMENTO FRANKLIANO: ANÁLISE EXISTENCIAL COMO INVESTIGAÇÃO DO SENTIDO DA VIDA

Conforme apontado já na introdução, reservamos o Segundo Capítulo desta dissertação para apresentar o pensamento de Viktor Frankl, o qual fundamenta sua compreensão humana e embasa sua prática terapêutica, intitulada *logoterapia*. Nos sentimos na obrigação de, brevemente, apresentar ao leitor algumas informações de nosso autor, no intuito de qualificar suas influências e o cenário histórico que serviu como bojo para a projeção de suas ideias. É o que temos a partir daqui.

Frankl se formou médico, encontrando no ramo da psiquiatria o cenário fecundo para que suas ideias ganhassem forma e fôlego, conforme descreve o próprio autor em seu livro de memórias:

Como psiquiatra, ou ao menos psicoterapeuta, posso, a partir das fraquezas (fatuais), descobrir intuitivamente as possibilidades (facultativas) para superar essas fraquezas, e para além da desgraça de uma situação ainda posso rastrear as possibilidades de dar um sentido a essa situação e assim transformar o sofrimento aparentemente sem sentido num feito humano real (Frankl, 2010, p. 57).

Frankl encontrou nas atividades de psiquiatra e psicoterapeuta as ferramentas para colocar em prática as suas posições epistemológicas, tendo como escopo a influência de suas principais referências, como Sigmund Freud e Alfred Adler. No entanto, apesar de ser influenciado por estes grandes nomes, considerados cânones no ramo psicoterápico, no decorrer de seu amadurecimento intelectual, Frankl percebeu que, em grande medida, suas ideias divergiam da Psicanálise de Freud e da Psicologia Individual de Adler, por avaliar que sua compreensão da pessoa humana destoava das concepções deterministas que as referidas correntes teóricas propagavam.

Assim, Frankl viu-se tentado a buscar outras influências, de tal modo que o autor, incentivado pelos estudos de filosofia que levava em paralelo à medicina, se viu cativado pelos escritos filosóficos de Max Scheler, tendo notória influência pela fenomenologia difundida pelo filósofo alemão, conforme afirma:

Nesta época eu fui finalmente despertado do sono, despertado aos solavancos do próprio psicologismo. Picou-me o conhecido Max Scheler, cujo *Formalismo na ética...* eu levava comigo feito uma Bíblia. O tempo obrigava a uma autocrítica do próprio psicologismo (Frankl, 1990, p. 118).

Conforme o trecho citado, a influência da filosofia foi vital para que Frankl percebesse que seu modo de pensar se diferenciava das principais correntes psicoterápicas de sua época. Deste modo, o autor deu-se conta que se encontrava diante de uma nova forma de psicoterapia, uma proposta inovadora à sua época, de compreensão dos fenômenos humanos. Esta propunha desvencilhar da prática terapêutica qualquer visão reducionista do homem, procurando demonstrar a importância do sentido para a existência. A esta nova corrente teórica e prática, Frankl denomina de *Logoterapia* (terapia através do sentido<sup>11</sup>), considerada como a terceira escola vienense de psicoterapia, precedida pelas outras duas escolas já citadas, de Freud e Adler.

O leitor mais crítico poderá interrogar: Afinal, o que difere o pensamento de Viktor Frankl das outras escolas de psicoterapia de Viena? Dentre os fundamentos da Análise Existencial deste autor, a qual fundamenta a prática da Logoterapia, o que mais se distancia dos preceitos da Psicanálise e da Psicologia Individual é o sentido. Para Frankl, o que qualifica a dimensão humana no homem é mais do que a mera vontade de prazer<sup>12</sup> (atribuída pela psicanálise) ou a vontade de poder<sup>13</sup> (conforme aponta a psicologia individual), mas a busca de um sentido para a sua existência é o que possibilita a pessoa ter contato com sua dimensão espiritual e autodeterminação de sua existência e com a responsabilidade diante da realização de um projeto singular e irrepetível em sua vida.

Para apresentar um panorama mais amplo e detalhado do pensamento frankliano, neste capítulo buscamos explorar os conceitos filosóficos fundamentais que embasam a logoterapêutica de Viktor Emil Frankl. Para tanto, primeiro buscamos expor a compreensão do autor vienense perante a pessoa

---

<sup>11</sup> “Uma tradução literal do termo ‘logoterapia’ é a ‘terapia através do sentido’” (Frankl, 2005, p. 17).

<sup>12</sup> O termo “vontade de prazer” foi cunhado por Viktor Frankl para referir-se ao conceito fundamental estudado na Psicanálise, não tendo sido colocado nestes termos exatos por Freud.

<sup>13</sup> O termo “vontade de poder” foi criado originalmente por Friedrich Nietzsche e utilizado de modo posterior por Alfred Adler, fundador da Psicologia do Desenvolvimento Individual.

humana, propondo qualificar o funcionamento de sua ontologia dimensional e a ênfase perante a dimensão noética, como a dimensão que caracteriza a experiência do ente humano.

## 2.1. Ontologia dimensional: Dimensão Noética

Viktor Frankl busca caracterizar sua teoria tendo como ponto focal o sentido da existência humana. Todavia, o autor observa que ponderações devem ser feitas para que o sentido seja apresentado como protagonista. Assim, Frankl parte à empreitada de construir uma crítica à compreensão do ente humano até então difundida, seja na filosofia ou nas áreas médicas e psicoterapeutas. O autor defende que a tradição do conhecimento, na busca pela compreensão do humano, efetuou tantas fragmentações da pessoa que acabou por destruí-la de sua humanidade, sempre interpretando o ser humano diante de uma visão *à priori*.

Essa forma de compreensão acabou por conduzir à uma compreensão objetificada, a tal ponto que neste objetivismo “[...] o homem é reificado - transforma-se numa coisa – ou é manipulado ao bel-prazer: passa a ser um meio para um fim” (Frankl, 2019a, p. 21). Durante a constituição histórica da compreensão sobre o ser-humano, foram descritas tantas camadas que abarcam o entendimento sobre o homem, sendo que estas correspondem precisamente ao pluralismo das ciências: “[...] ao corporal, a biologia; ao anímico, a psicologia, etc.” (p. 65), dirá Frankl.

Para o autor, não há óbice em efetuar uma sistematização. Ao se proceder a investigação do ente humano, o problema de fato se resume em enrijecer-se uma compreensão autômata a partir da investigação efetuada, de modo a transformar a pessoa em *nada mais que* um objeto daquilo que se investiga, terminando por esquecer-se da dimensão mais extensa que confere a identidade específica ao humano que é sua condição não determinada. Para Frankl (2019a), é necessário romper com essa forma de pensamento, de modo a superar toda forma de psicologismo, biologismo e reducionismo.

A seu ver, deve-se primeiramente libertar a compreensão de homem de todo e qualquer elemento que o subjogue, isto é, que conceda uma visão determinista e objetificada do ser humano. Conforme assinala o autor:

O ser humano não é uma coisa entre outras. As coisas são determinadas umas pelas outras. O homem, ao contrário, determina-se por si mesmo. Ou melhor, ele escolhe deixar-se ou não se determinar pelas pulsões e pelos instintos que o estimulam, ou então pelas razões e pelos significados que o atraem (Frankl, 2005, pp. 58-59).

Assim, compreendemos que o ser-humano, portanto, não deve ser entendido por uma visão reducionista, que o apreende como “coisa”; isso porque, diante de tal análise, deixa-se escapar o fundamental da pessoa que é a sua humanidade. Desta forma, empreender a visão reducionista seria promover um processo “[...] pseudocientífico mediante o qual os fenômenos especificamente humanos são reduzidos a fenômenos sub-humanos ou destes se deduzem” (Frankl, 2019a, p. 58), gerando por si só uma tendência de manuseio do ser-humano, “coisificando-o”, de modo a instituir sua despersonalização.

Em resposta às aspirações reducionistas que orbitavam a concepção científica de sua época, Frankl traz à luz sua ontologia dimensional, a qual fundamenta que, para além do pluralismo do homem, nunca se deve perder a unicidade do ser-humano. Afinal, o que o autor objetiva explorar com o aqui tratado como “unicidade”? Podemos afirmar que, apesar de toda a fragmentação reducionista que o entendimento científico buscou a respeito da análise do homem, nunca se deve perder de vista aquilo que de mais único há no humano: a sua humanidade, considerada por ele como dimensão superior, a qual abarca toda legitimação do homem e aquilo que o difere de todas as outras coisas no mundo. Frankl chama esta característica de dimensão humana, espiritual, noológica ou noética<sup>14</sup>. Conforme comenta Heloísa Marino, no prefácio à segunda edição brasileira da célebre obra *O sofrimento humano: fundamentos antropológicos da psicoterapia*, de Frankl:

O ser humano se dá conta de fenômenos especificamente humanos que só acontecem numa dimensão que lhe permite ir além de si e de se posicionar diante de si mesmo, escolhendo sua atitude em cada momento para além dos condicionamentos biológicos, psicológicos e sociais que estão presente em sua

---

<sup>14</sup> Em um primeiro momento, Frankl referia-se a esta como dimensão espiritual, no entanto, na cultura ocidental, o termo “espiritual” comumente está relacionado a algo de origem religiosa. Na tentativa de afastar-se de qualquer compreensão ou interpretação especificamente messiânica, o autor passou a adotar os termos “dimensão no ética” ou “noológica”.

vida. Tal dimensão, que diferencia o ser humano dos demais seres, é denominada por Frankl de espiritual ou noética (Marino, 2019, p. 14).

A dimensão noética, assim, permite que a pessoa humana transcenda todos os condicionamentos multifacetados e compreensões reificadas, compreendendo-se por meio de sua unicidade no mundo. Conforme descreve o autor vienense, “[...] essa unidade não é uma unidade na diversidade, mas, ao contrário, é uma unidade apesar da diversidade” (Frankl, 2005, p. 49). Destarte, podemos afirmar que o que está aqui sendo dito é que o ser-humano é a pluralidade de dimensões que lhe são conferidas, mas não só, é muito mais que isso, pois existe a unicidade que abarca o todo. Ou seja, uma unicidade que unifica toda pluralidade a ele conferida. Esta dimensão superior é o que o torna a pessoa diferente de todas as coisas do mundo: *sua humanidade*.

No entendimento do propositor da logoterapia, o ser-humano deve ser compreendido por meio de seu papel ativo, enquanto aquele ente que determina seu destino através de suas possibilidades, ao contrário daquilo que é determinado pelas situações externas, tal qual as coisas o são. Conforme argumenta Frankl (2022, p. 24): “[...] o ser humano jamais deveria tornar-se um meio para o fim”. Sendo assim, o humano nunca deve ser compreendido como mero meio, mas como aquele capaz de determinar a si próprio, em seu si-mesmo, ou seja, em sua existência. A pessoa humana não deve ser objetificada como mero objeto de estudo, em uma reificação de determinada dimensão objetivista, conforme ele mesmo salienta:

O que nós necessitamos [...] é uma crítica imanente de tudo o que tende a apresentar nos argumentos ligados a uma cosmovisão. [...] renunciando a uma argumentação comodamente heteróloga, que extrai as suas razões do reino biológico ou até, quem sabe, do reino sociológico; porque tais argumentos contrários significariam abandonar o plano – o plano espiritual [dimensão noética] – em que o problema foi colocado (Frankl, 2019a, p. 50).

Para além de uma compreensão no mero âmbito biopsicossocial, o humano deve ser compreendido também em sua dimensão humana, de forma a conjugar uma unidade à existência. Nas palavras de Frankl (2005, p. 49), “[...] essa unidade não é uma unidade na diversidade, mas, ao contrário, é uma

unidade apesar da diversidade”. Assim, diante de toda análise elaborada, é sempre necessário compreender o ser-humano como um ser incondicionado que determina o curso de sua existência, buscando o sentido para sua vida. Destacamos a afirmação de Pereira (2013, p. 68), para quem “[...] a ontologia dimensional constitui a saída encontrada por Frankl para ilustrar a organização dialética de três regiões ontológicas fundamentais: corpo, psiquismo e espírito”. Quer dizer, justamente por sua dimensão noética, é que a pessoa é a única dentre todos os entes, capaz de compreender a si mesma, perante a organização da mente, corpo e humano, possibilitando-se uma ampliação de sua compreensão e um projetar-se perante uma vivência no mundo.

Torna-se relevante destacar que a condição não determinada, mas determinante do humano é o que lhe permite lançar-se em direção ao mundo que é o seu. Este projetar-se, porém, somente lhe é possível porque, devido a sua humanidade, a pessoa é o único ente capaz de compreender e desfrutar de liberdade, pela qual tem-se a capacidade de tomar decisões diante das possibilidades que se apresentam no decurso de sua existência.

Considerando a liberdade como um dos principais fundamentos filosóficos da Logoterapia frankliana, reservamos o tema para a próxima seção do capítulo, a ser abordado na sequência.

## **2.2. Liberdade da Vontade**

A liberdade se constitui como elemento fundamental no pensamento de Viktor Frankl. Para o autor, a liberdade é uma característica do ente humano. Dentre todas as coisas no mundo, a pessoa humana é a única que pode desfrutar de liberdade; ou, melhor dizendo, a única que tem a liberdade como condição precípua de existência. Queremos dizer, portanto, que diferente dos animais e demais entes que estão no mundo, somente a pessoa humana tem livre abertura para a existência, ou seja, para o movimento *ekstático* de dirigir-se ao mundo, que é o seu, em busca de um sentido a realizar. Segundo Frankl (2019a, pp. 20-21),

Da mesma forma, o homem é também um animal; contudo, em última análise, é também mais do que um animal e, na verdade,

em nada menos do que toda uma dimensão, a dimensão da liberdade. A liberdade do homem não é, evidentemente, uma liberdade em relação a condições, quer elas sejam biológicas, psicológicas ou sociológicas; e, sobretudo, não é liberdade de algo, mas sim uma liberdade para algo, a saber: a liberdade para uma tomada de posição perante todas as condições. Assim, o homem também só se revela como verdadeiro homem quando se eleva à dimensão da liberdade.

Conforme a referida passagem do autor austríaco, o ser-humano é o único ente que desfruta de liberdade diante de seu existir. Contudo, essa liberdade não se apresenta como o desvencilhar-se de algo, tal como se faz o prisioneiro que se livra de suas amarras para migrar para um estado de acesso franqueado. A liberdade aqui mencionada tampouco condiz com a livre ação cega e ininterrupta, a *bel prazer*.

Quando Frankl afirma que o ser-humano possui liberdade, não quer dizer que este encontra-se totalmente livre das limitações e fatalidades de seu contexto de vida, cultura e história social. Ao contrário, a noção de liberdade tomada por Frankl significa que, mesmo diante de todas as condições (espaciais, sociais, históricas, culturais e sociológicas), a pessoa humana possui a liberdade de tomar um posicionamento, uma atitude perante todas estas condicionalidades. Portanto, ressaltamos o que foi dito no excerto citado, de que a liberdade referida é liberdade para algo, isto é, liberdade para tomar posição para a concretude de algo.

Para a logoterapia, a pessoa humana é compreendida como um ser livre e responsável; entretanto, ela não nega os determinantes que possam advir do psicofísico ou do meio social. Apenas considera que, apesar de tais condicionantes, o ser humano pode ser livre para escolher perante os condicionamentos, decidindo-se por meio de posturas e ações em sua área de possibilidades (Aquino, 2014, p. 17).

Quando entendemos que somente o ser-humano pode usufruir de liberdade, queremos indicar que, diferente do instinto que guia os animais ou da significância que tomamos a partir da manualidade dos utensílios do dia a dia, a pessoa humana não possui uma ação passiva a um instinto ou significação, mas antes busca constituir-se conforme exerce sua liberdade na relação com mundo. Nesse sentido, o ser-humano se apresenta, diferentemente, como um ente de

compreensão de si e dos entes a sua volta, constituindo-se na medida em que existe livremente, em especial pelos posicionamentos que toma diante das possibilidades que lhe apresentam no mundo.

Com essa perspectiva, o autor objetiva afirmar que somente o ser humano é quem possui a liberdade como característica precípua, a qual lhe possibilita, por meio de seu existir, a mudança como possibilidade, constituindo-se pelo modo de existir que lhe doar sentido. Podemos verificar que

[...] o ser-responsável tem por pressuposto uma relação de sucessão de diversos estados, a separação entre um ser futuro e um ser presente -, portanto, um ser-diferentemente na dimensão temporal: um mudar (*Ander-werden* = tornar-se outra coisa diferente), em que a vontade, como sujeito da responsabilidade, se esforça por conduzir de um estado a outro. A interpretação ontológica dos dois conceitos – “ser-consciente” e “ser-responsável” tem a sua origem, por conseguinte, no primeiro desdobramento do ser, como ser-diferentemente (Frankl, 2019a, pp. 34-35).

Percebemos que a liberdade evoca à pessoa humana a possibilidade de temporalizar a existência, sob um tempo que é existencial<sup>15</sup> e não cronológico. Noutras palavras, a liberdade proporciona permite ao ser humano, enquanto dono do caminho que percorre na existência e da constituição de si, antecipar-se a si mesmo, visando a realização de um projeto de futuro, com base no sentido de sua vida. Com vistas à realização deste projeto é que o indivíduo buscará promover suas escolhas diante das possibilidades reveladas em seu existir.

Desta forma, a liberdade, sob o prisma frankliano, permite uma tomada de posição, um posicionamento que se caracteriza não só diante do mundo exterior, como também – e sobretudo – perante a si mesmo (Frankl, 2020). Assim, compreendemos a liberdade enquanto uma característica humana que permite a decisão de como irá se constituir, o que fará de si em meio aos condicionamentos e situações que lhe cercam. Tal liberdade por si também dá ao ser humano “[...] uma margem de manobra dentro da qual lhe é facultado elevar-se por sobre si mesmo, na dimensão humana” (Frankl, 2019b, p. 233).

---

<sup>15</sup> Abordaremos o tema da temporalidade em Frankl de forma mais aprofundada no tópico “o sentido do sofrimento e da morte”.

Em outras palavras, através da própria liberdade que a pessoa humana terá o contato com sua dimensão noética, isto é, com a sua própria humanidade.

A liberdade, por consequência, legitima que o “[...] ser humano é livre para ir além de si e responder, dar sua resposta diante de um sentido” (Frankl, 2019b, p. 16). Compreendemos, assim, que a liberdade é a característica que possibilita a pessoa humana a responsabilizar-se<sup>16</sup>, ou seja, a proporcionar uma resposta à vida em direção ao sentido de sua existência. Cabe-nos, entretanto, uma questão: a liberdade por si só é o suficiente para que o ser-humano possa compreender o significado, isto é, o *logos* e o sentido em sua vida? Frankl (2019b) afirma que só o fato de ser livre não encontra nenhum *para quê* da liberdade, podendo esta ser interpretada como mera arbitrariedade. Cabe ao ser humano compreender que a liberdade, por sua vez, deve estar somada à vontade de sentido e ao senso de responsabilidade à vida.

Com o fito de qualificar a exposição dos conceitos que se seguem ao de liberdade humana, programamos para o próximo tópico dissertar sobre o conceito de vontade de sentido, o qual caracteriza o empreendimento humano de promover a busca de sentido na existência.

### **2.3. Vontade de Sentido**

No tópico anterior, vimos que a liberdade da vontade se fundamenta como característica única e condição primeira da existência humana. Apontamos que somente pela liberdade o ser humano se eleva sob o determinismo, rumo à abertura ao mundo, cuja relação se experimenta livre para determinar a si mesmo, conforme suas possibilidades. Apontamos, no entanto, que tal liberdade nunca é uma liberdade *de* algo, mas uma liberdade *para* algo, que deverá ser permeada por um sentido.

Com essa premissa em vista, podemos concluir que a liberdade que o ser humano usufrui não deve ser interpretada como mera arbitrariedade, mas, ao contrário, deve estar aliada à busca pelo sentido da existência, ou, mais ainda, à realização de uma existência que tenha sentido para quem nela vive e, assim,

---

<sup>16</sup> Mais à frente, abordaremos de modo específico a noção de responsabilidade para a logoterapia de Viktor E. Frankl.

nela se constitui. Desta forma, devemos compreender que “[...] a busca do indivíduo por um sentido é a motivação primária em sua vida, e não ‘racionalização secundária’ de impulsos instintivos” (Frankl, 2008, p. 124).

Assim, na fundamentação de sua análise existencial, Frankl afirma que, para além da liberdade da vontade humana como abertura ao mundo, o ser humano tem não só a possibilidade de tomar um posicionamento, mas também um ímpeto a fazê-lo. Em logoterapia, trata-se esse movimento como vontade de sentido, isto é, “[...] um modo de ser [do ser humano] que o capacita a ir além de si mesmo. Um modo de ser que – para além da facticidade biopsíquica que constitui seu organismo herdado geneticamente, e os condicionamentos do meio – é Ek-sistência” (Frankl, 2019b, p. 14). Portanto, quando se refere à vontade de sentido, busca-se referenciar aquele movimento *ek-stático*, que emana do indivíduo, e que tem a liberdade como pano de fundo. Isso, pois, configura um movimento de transcendência de si mesmo, cuja direção sempre aponta um sentido a realizar. Como complementa Frankl (2005, p. 29):

O homem procura sempre um significado para sua vida. Ele está sempre se movendo em busca de um sentido de seu viver; em outras palavras, devemos considerar aquilo que chamo de “vontade de sentido” como um “interesse primário do homem”.

Dito isso, o autor nos revela de forma nítida que aquilo que se tem como vontade de sentido, na logoterapia se baseia, sobretudo, no movimento em busca de um sentido a realizar, tendo esta como a posição mais básica do ser humano. Nesta vertente, o próprio criador do método logoterápico ainda assinala que, “[...] o que chamo de vontade de sentido pode ser definido como o esforço mais básico do homem na direção de encontrar e realizar sentidos e propósitos” (Frankl, 2011, p. 50).

A vontade de sentido pode ainda ser classificada como um movimento centrífugo em direção ao mundo, do qual o indivíduo busca sentido para sua existência. Enfatizamos, disto, que a vontade de sentido não se configura como uma ação voluntária, mas como uma ipseidade humana a empreender busca pelo significado de sua vida, de tal modo que continuar vivendo carece de um sentido a realizar. Tal qual assinala Frankl (2022, p. 33), “[...] tudo o que importa

é saber se continuar a caminhar tem um sentido, se favorece a superação do cansaço”.

Quando se fala de vontade de sentido, portanto, compreende-se a intencionalidade, isto é, a propriedade de um ato que se dirige para um objeto, tal como assinalado pela tese brentianiana, de que cada fenômeno se caracteriza pela referência a um conteúdo (Frankl, 2011). Diante disso, destacamos também que a vontade de sentido é um movimento intencional de busca por sentido. Assim, Frankl afirma que o homem é o único capaz de, diante da busca de um sentido, transcender a si mesmo, distanciando-se em direção ao mundo em que vive. De igual forma, também empreende uma autocompreensão de si mesmo, frente à realização dos dois primeiros movimentos.

Para fazer nítida esta afirmação, recorreremos a seguir os conceitos de autotranscendência, autodistanciamento e autocompreensão. Cabe enfatizar que tais movimentos ocorrem de forma homogênea como qualificação da abertura do ser humano perante o empreendimento de busca de sentido. Para fins desta dissertação, e na tentativa de qualificar cada conceito, tomaremos cada um dos termos em separado, procurando detalhar como cada movimento se apresenta diante da abertura ao sentido da existência.

### 2.3.1. Autotranscendência

Em logoterapia, quando pensamos em autotranscendência, falamos da capacidade humana de transcender a si mesmo, em busca de um “para que coisa” ou um “para quem”. Esse movimento autotranscendente é o que norteará a sobrevivência humana, relegando significado à existência. Frankl assinala que ser autotranscendente é permear uma abertura ao mundo, um afastamento de si mesmo. Conforme aponta o autor, “[...] a essência da existência humana, diria eu, que radica na sua autotranscendência. Assim, ser homem significa, de *per si* e sempre, dirigir-se e ordenar-se a algo ou alguém” (2019a, p. 68).

Dessa maneira, quando pensamos em uma autotranscendência da pessoa humana, falamos em um movimento para além de si mesmo, no qual o ser-humano direcionado pelo sentido e os valores, orienta-se em direção ao mundo. Frankl (2005) também descreve que a autotranscendência é de extrema

importância para a preservação da vida diante do sofrimento. Ao exemplificar sobre sua vivência nos campos de concentração, ele afirma:

A sobrevivência dependia da capacidade [humana] de orientar a própria vida em direção a um “para que coisa” ou um “para quem”. Em outros termos, a existência dependia da capacidade de transcender o próprio eu, que é o conceito que introduzi na logoterapia desde 1949. Por isso compreendo o fato antropológico primordial que o ser humano deva sempre estar endereçado, deva sempre apontar para qualquer coisa ou qualquer um diverso dele próprio, ou seja, para um sentido a realizar ou para outro ser humano a encontrar, para uma causa à qual se consagrar ou para uma pessoa a quem amar. Somente na medida em que consegue viver essa autotranscendência da existência humana, alguém é autenticamente homem e autenticamente si próprio (p. 36).

Portanto, autotranscendência é um movimento para “fora”, isto é, trata-se de empreender uma direção externa a si mesmo ou à situação vivenciada, no intuito de buscar sentido e realizar valores, tendo por foco a preservação da sobrevivência. Assim, considera-se a importância de se dedicar a uma causa a ser realizada ou a alguém que encontrar. Nas palavras do autor,

Na medida em que o homem é essencialmente um ser espiritual (transcendendo, portanto, a *physis* e a *psyche*), o *logos* (sentido) representa o aspecto objetivo, enquanto *existência* (o especificamente humano) representa o aspecto subjetivo dessa espiritualidade. No entanto, ambos os aspectos estão, por assim dizer, ultrapassados e ligados um ao outro pela essencial autotranscendência do ser homem, o que defino como um lançar-se por cima de si mesmo na direção de alguma coisa ou de alguém, a saber, de um sentido a ser realizado ou de um parceiro a ser encontrado; em qualquer caso o ser homem é autenticamente humano na proporção em que se coloca a serviço de uma coisa ou do amor por outrem (Frankl, 2019b, p. 252).

Vemos que, para o pensamento de Frankl, a autotranscendência demarca a expressão da espiritualidade do humano, de tal modo que este movimento de abertura para a busca do sentido da existência humana ressalta a própria humanidade da pessoa. Para o autor, somente poderá o homem ser autêntico na proporção que se coloca diante de um propósito para sua existência, sendo tal disposição intencional demarcada por um lançar-se acima de si, em busca de

um sentido a ser realizado por meio de uma tarefa a cumprir ou uma outra pessoa a encontrar (Frankl, 2019a).

Neste fato específico, tomamos por exemplo a vida de nosso próprio autor, em seu *experimentum crucis* (Frankl, 2008; 2022). Neste, vislumbramos que o projeto de constituir a realização de sua obra intelectual serviu como motivação essencial para suportar as agruras e horrores vivenciados no campo de concentração. Apreendemos, desta maneira, que transcender a si mesmo é por si só um projetar-se, um construir um planejamento existencial, considerando o sentido da vida e as possibilidades que se apresentam perante a situação vivenciada.

Desta modo, autotranscender é permear a busca pela realização de um projeto prévio de existência, em um futuro que se encontra aberto (Frankl, 2019a). Essa abertura futura depara-se com a responsabilidade humana diante do cumprimento e engajamento na realização deste projeto de sentido, sendo que, cabe apenas a cada um, em sua unicidade, a responsabilidade pela realização de seu próprio projeto, por sua autotranscendência.

### 2.3.2. Autodistanciamento

Frankl (2019a) interpreta o autodistanciamento como a capacidade humana de distanciar-se de uma situação, ou mesmo de si próprio, no intuito de compreender o cenário vivenciado e a sua responsabilidade durante o momento vivido. Uma exemplificação de autodistanciamento pode ser percebida em uma passagem do diário de Anne Frank, no qual, a adolescente, que viveu os horrores da segunda guerra mundial e do antissemitismo empregado contra os judeus de forma contemporânea ao autor da Logoterapia, narra que:

Tenho uma característica notável que pode ser óbvia para qualquer pessoa que conviva comigo há algum tempo: eu me conheço bastante. Em tudo o que faço, posso me ver como se fosse uma estranha. Posso me afastar da Anne de todos os dias e, sem preconceitos ou sem me desculpar, ver o que ela está fazendo, tanto as coisas boas quanto as ruins. Essa autoconsciência nunca me abandona, e, sempre que abro a boca, penso: “Você deveria ter dito isso de um modo diferente”, ou “Está ótimo assim” (Frank, 2022, pp. 337-338).

Considerando o exemplo citado, tomamos que o autodistanciamento se apresenta como a possibilidade de distanciamento de si mesmo no intuito de compreender-se diante uma situação vivenciada, suspendendo os condicionamentos presentes. Assim, o distanciamento é aquilo que conduz também a liberdade humana diante da decisão das possibilidades em seu existir, tal qual afirma Frankl (2005, p. 52) “[...] a liberdade humana implica a capacidade do homem de distanciamento de si próprio”. Desta forma, distanciar-se de si mesmo é empreender um movimento para além de si mesmo, objetivando elevar-se acima dos condicionamentos presentes, com o fito de poder efetuar uma decisão em relação a si mesmo e em relação ao seu projeto de existência.

Perante a noção de autodistanciamento, destacamos o que apresenta o Santos (2016, p. 132):

[...] autodistanciamento é entendido como a capacidade puramente humana de distanciar-se de si mesmo. É possível fazer uma escolha em relação a si mesmo, ainda que haja condicionamentos presentes. Assim, existe dentro de si a potencialidade de resistir corajosamente às piores situações, como aconteceu com Frankl e tantos outros no campo de concentração.

A partir do que foi dito, observamos que o autodistanciamento também conduz para a preservação da sobrevivência, de modo que o afastamento de si mesmo frente à uma situação vivenciada proporciona uma suspensão momentânea dos condicionantes do episódio vivido, de modo a desanuviar a compreensão de quem observar, a fim de transparecer as possibilidades que se apresentam diante do vivido. Visto isso, nos permitimos ir ainda mais além e reconhecer que a noção de autodistanciamento pode, de alguma maneira, obter ressonância no conceito de *epoché*, de Husserl, quer seja a redução fenomenológica que, conforme comenta Cerbone (2012, pp. 36-37):

[...] redução dirige a atenção do investigador para os fenômenos conscientes, tornando possível, por meio disso, o discernimento e a descrição de sua estrutura essencial. [...] Quando executo a redução, não atendo mais aos objetos mundanos de minha experiência, nem me pergunto sobre os fundamentos causais dessa experiência; em vez disso, foco minha atenção na experiência desses objetos mundanos. Presto atenção à apresentação do mundo ao meu redor (e de mim mesmo), em vez do que é apresentado.

O autodistanciamento, nesse sentido, quando relata um empreendimento de um distanciar-se de si mesmo, também pode inferir uma suspensão dos efeitos condicionantes (ou obsedantes) do mundo, da situação vivida. Tal movimento, por si, objetiva o efeito suspensivo, no sentido de desembaraçar o olhar para o aproveitamento das possibilidades, visando a busca e a realização de sentido na existência.

### 2.3.3. Autocompreensão

A autocompreensão, por sua vez, pode ser compreendida como uma consequência ou mesmo uma junção da autotranscendência e do autodistanciamento, visto que quanto mais a pessoa se distancia de si mesma e se transcende na busca de um sentido a realizar, mais terá a possibilidade de compreender a si mesma (Santos, 2016).

Com isso, podemos afirmar que o contrário também se revela verdadeiro, isto é, quanto mais o ser humano se compreende, mais tem a possibilidade de distanciar-se de si mesmo e de transcender-se em busca da realização do sentido de sua vida. Deste modo, a autocompreensão deve implicar um autodistanciamento e uma autotranscendência, de modo que esta ação permite à pessoa superar as limitações do contexto que a cerca e compreender a si mesma em liberdade. Desta maneira, a autocompreensão, tal qual demarca Frankl (2005, p. 64), permite

[...] aprender que ser-humano significa confrontar-se continuamente com situações que são, ao mesmo tempo, oportunidade e desafio, dando-nos cada uma delas ocasião de viver a plenitude de nosso sentido pela aceitação do desafio de sentido que ela própria possui.

Logo, tendo em vista a indicação do autor, a autocompreensão é fator imprescindível não só para a compreensão do indivíduo em si, mas, sobretudo, para compreensão da liberdade da vontade da pessoa humana e do sentido da vida, algo que cada ser-humano, em sua unicidade, promove busca e significado.

Ao apontarmos que a autocompreensão está intimamente relacionada com o ser-livre da pessoa humana, queremos ressaltar que esta se apresenta tal qual uma conscientização para a liberdade do homem. Conforme Frankl (2019<sup>a</sup>, p. 63): “[...] é capaz de se elevar acima de toda a sua condicionalidade e de resistir às mais rigorosas e duras condições e circunstâncias, escorando-se naquela força que costumo denominar o poder de resistência do espírito”. Percebemos, com isso, que na visão frankliana a autocompreensão figura como a possibilidade do indivíduo tomar consciência de sua dimensão humana e espiritual.

A esse respeito, Pereira (2013) aponta que na logoterapia, o termo “espiritual”, “[...] designa, ontologicamente, aquela dimensão de lucidez que pode confrontar-se com toda gama de condicionamentos – sejam estes sociológicos, biológicos ou, até mesmo, psíquicos” (p. 55). Observamos, portanto, a equivalência de uma correlação positiva entre os conceitos aqui abordados, em especial no modo em que cada ação leva à outra. No entanto, vale enfatizar que não se trata de conceitos heterogêneos inseridos num movimento de separação um dos outros, mas implica em ações correlatas no mesmo movimento fenomenológico existencial vivido.

#### 2.3.4. Inconsciente espiritual

Frankl destaca que, de início e na maioria das vezes, a dimensão noética não se encontra disponível de antemão, ou seja, o homem, em um primeiro momento, não se encontra consciente de sua dimensão humana enquanto determinante de seu próprio destino e a partir de suas possibilidades. Desta forma, o autor vienense denomina o conceito de *inconsciente espiritual*.

Cabe advertir neste ponto, que a palavra “inconsciente”, apesar de resguardar raízes inspiradas na psicanálise, não pode ser confundida com o termo psicanalítico cunhado por Freud. O inconsciente de Freud, caracterizado por Frankl de inconsciente pulsional, funciona como uma instância psíquica que rege o comportamento da pessoa perante seus instintos e pulsões sexuais. O criador da logoterapia, inclusive, critica severamente essa visão psicanalítica, pois, ao se pensar em uma instância superior e encoberta, que rege os comportamentos do indivíduo, retira-se da pessoa sua característica mais

fundamental: a de determinar a si mesma. Essa forma de compreensão do inconsciente, segundo Frankl, objetifica a pessoa, deixando-a à mercê da regência de um suposto “jogo de embate” entre as instâncias psíquicas desenvolvidas na tópica freudiana. Acerca disso, atesta Pereira (2013, p. 106),

[...] na psicanálise, o “inconsciente era, primordialmente, um reservatório de instintividade reprimida”. Nesse ponto, Frankl reafirma sua interpretação sobre a teoria freudiana, contemplando nela, como vimos, um perigoso automatismo do aparelho psíquico, através de uma psicologia essencialmente atomística, energética e mecanicista.

Frankl, apesar de assegurar críticas à compreensão freudiana de inconsciente como um reservatório de instintos diante da busca de uma vontade de prazer, também procura aproveitar o processo de conscientização ao observar a teoria psicanalítica. Essa influência se apresenta no fato de que a psicanálise visa propiciar que a pessoa possa tomar consciência daquilo que até então estava inconsciente. Para o logoterapeuta, “[...] o que se fez inconsciente deve-se tornar consciente” (Frankl, 2019a, p. 32). Desta forma, diferentemente de apontar uma instância psíquica, regida por processos instintivos, Frankl afirma que o termo inconsciente aponta para a realidade não reflexiva do ser-humano:

Aludimos anteriormente ao fato de que, ao falarmos de espiritualidade inconsciente, não devíamos compreender por inconsciente outra coisa senão irrefletido. E, contudo, tem-se em vista algo mais: o que também se tem em vista aqui é justamente inalcançável pela reflexão. [...] De fato, o espírito se revela como impassível de ser alcançado reflexivamente ao menos por meio de si mesmo; e isso precisamente na medida em que é em última instância cego perante toda e qualquer auto-observação, que tente apreendê-lo em sua origem, em sua posição originária. [...] É constitutivo da essência do homem o ser ordenado e o ser erigido, seja com vistas a algo, seja com vistas a alguém, seja com vistas a uma obra ou com vistas a um homem, a uma ideia ou a uma pessoa! (Frankl, 2017, pp. 80-81).

Percebemos, portanto, que com o emprego do termo inconsciente espiritual, procura-se apontar que o ser-humano, de saída, não se encontra inteirado perante a sua dimensão espiritual e diante de seu caráter de possibilidades, de autodeterminação de si mesmo. Assim, mesmo não

consciente sobre qual sentido seguir, o ser humano é impelido a buscar algo e agir no mundo. Torna tarefa precípua da logoterapia ajudar a pessoa a tomar consciência de sua humanidade. Segundo Frankl (2008, p. 128),

[...] quando a logoterapia procura tornar algo novamente consciente, ela não restringe sua atividade a fatos *instintivos* dentro do inconsciente do indivíduo, mas se preocupa também com realidades *existenciais*, tais como o sentido em potencial de sua existência a ser realizado, bem como sua *vontade* de sentido.

De acordo com Frankl, a busca de sentido é fundamentada, sobretudo, por tornar o homem consciente de seu si mesmo, isto é, ter consciência perante a sua não determinação à priori, como aquele que se faz na medida em que existe, conforme suas decisões junto às possibilidades que lhe são apresentadas em sua vida. A busca pelo sentido da vida, quer seja a própria vontade de sentido, já se torna em si uma abertura para a conscientização do ser-humano, tendo em vista o propósito a ser alcançado: a compreensão da unicidade de sua existência.

#### **2.4. Frustração e vazio existencial**

A vontade de sentido, na concepção de Frankl, se caracteriza como um movimento em direção ao mundo para realização de sentido, podendo ser frustrada. Neste ponto, tal frustração desempenha influências diante da condição existencial da pessoa. Conforme elucida Frankl (2008, p. 126),

[...] o termo 'existencial' pode ser usado de três maneiras: referindo-se (1) à existência em si mesma, isto é, ao modo especificamente humano de ser; (2) ao sentido da existência; (3) à busca por um sentido concreto na existência pessoal, ou seja, à vontade de sentido.

Por meio do trecho citado, entendemos que a frustração da vontade de sentido se trata de uma frustração existencial, a qual, pela própria denominação, indicia a promoção de danos em todos os aspectos da existência, em especial aqueles que correspondem à dimensão humana, que, como já abordada, é caracterizada como a dimensão mais abrangente responsável por determinar a

estrutura humana enquanto autocompreensão e autodeterminação, isto é, a propriedade humana de ser possibilidades.

A frustração existencial pode ser pensada como sentimento de ausência de sentido da própria existência, de tal modo a promover ao ser-humano a sensação de experimentar-se em um vazio ou vácuo existencial (Frankl, 2015). Este sentimento é caracterizado por promover à pessoa uma anestesia ou repressão de sua vontade de sentido, de tal modo que o ser-humano passar a vivenciar sua existência por aquilo que o autor denominará de tédio e indiferença, sendo o primeiro caracterizado como uma falta de interesse pela vida, enquanto o segundo como falta de iniciativa.

Ora, este modo de se compreender resulta à pessoa o obscurecimento enquanto ser de possibilidades, assim como turva a compreensão de que este ser humano aponte para um sentido em sua vida, destituindo-se sua possibilidade de poder ser (Frankl, 2017; 2019a). Este sentimento de vácuo, de vazio existencial, portanto, promove ao ser humano uma imersão em um modo de vida autômato e despersonalizado, acarretando o esquecimento de sua característica precípua de autotranscendência e autodeterminação, ou seja, a falta de sentido pode reforçar uma visão do homem como coisa – uma reificação –, de tal modo que este passa a estar alheio perante a sua própria liberdade de atribuir um sentido à sua existência.

Considerando o obscurecimento de sua liberdade de vontade e de sua condição de autodeterminação, o ser-humano está mais suscetível a situações que o despersonalizam e empanam a compreensão de sua unicidade. Ao abrir mão de sua propriedade fundamental enquanto ser de possibilidades, o homem passa a ter uma vida alheia a um propósito próprio, relegando a si mesmo uma existência marcada por uma convivência de conformismo e totalitarismo perante o mundo.

#### 2.4.1. Conformismo e Totalitarismo

Frankl relata que a frustração da vontade de sentido, a qual relega ao homem o que o autor chamou de vácuo existencial, apresenta ao ser humano não somente o anestesiamiento de sua busca por um propósito, mas a sensação de desamparo, de modo que “[...] poder-se-ia conceber o vácuo existencial nos

termos de uma ‘experiência de abismo’” (Frankl, 2011, p. 105). Tal experiência se introjeta diante da condução da existência humana, a ponto de que a própria pessoa passa a compreender-se enquanto “coisa”, estando suscetível a estabelecer sua vivência por meio da abnegação de sua responsabilidade e sujeição de sua existência ao bel-prazer dos outros. Para Frankl (2011, p. 105),

A etiologia do vácuo existencial me parece consequência dos seguintes fatos. Primeiramente, ao contrário do que ocorre com os animais, nenhum instinto ou pulsão diz ao homem o que ele *deve* fazer. Em segundo lugar, contrariamente ao que ocorria nas gerações passadas, nem convenções, nem tradições, sequer valores orientam o homem de hoje sobre o que ele *deveria* fazer; ora atualmente, muitas vezes, ele mal sabe o que deseja fazer. Nesse estado de coisas, ou ele acaba querendo fazer o que os outros fazem, ou termina por fazer o que os outros querem que ele faça. Isto é, ele se torna vítima, respectivamente, ou do conformismo (como se vê representado no Ocidente) ou do totalitarismo (como o vemos no Oriente).

Compreendemos, portanto, que ao se ver *atravessado pelo sentimento de vazio* existencial, o homem, muitas vezes, se percebe “desamparado” de um sentido próprio que possa guiar sua existência. Tal compreensão, por sua vez, resulta no movimento do ser-humano em abnegar-se de sua singularidade e diluir-se em meio à massa. “[...] sendo absorvido pela massa, perde o homem o que lhe é mais próprio e peculiar: a responsabilidade. [...] fugir para a massa representa uma fuga à responsabilidade individual” (Frankl, 2019a, p. 154). Nesta autocompreensão, o homem estabelece relações de conformismo e autoritarismo, isto é, se dilui em fazer o que os outros fazem ou se submete a fazer o que os outros querem que ele faça. Dito de outra maneira, em meio ao todo ocupado pela massa, o homem tende a perder a sua unicidade, a sua caracterização enquanto único, submetendo-se ao movimento do todo, seja fazendo o que os outros fazem, ou mesmo se sujeitando à submissão da convivência impessoal.

O pensamento da logoterapia aponta para a direção em que a responsabilidade individual do ser humano seja ressaltada, considerando que, por ela, o impacto de suas ações (e não ações) pode ser refletido no todo. “*Uma verdadeira comunidade é essencialmente comunidade de pessoas responsáveis, ao passo que a pura massa é apenas uma soma de seres*

*despersonalizados*” (Frankl, 2019a, p. 156. Grifo nosso). Deste modo, torna-se necessário que a coletividade seja formada por pessoas que compreendem seus propósitos e suas responsabilidades individuais, sem se submeter a nenhum tipo de conformismo ou totalitarismo. Do contrário, tornará cada vez mais crescente o impacto do vácuo existencial, contribuindo, inclusive, para o surgimento de problemas de saúde relacionados à falta de sentido na existência, denominados pelo nosso autor de “neurose noogênica”.

#### 2.4.2. Neurose noogênica

A já aludida insatisfação da vontade de sentido, devido a decisões da pessoa associadas ao conformismo e ao totalitarismo, pode comprometer a existência humana de tal modo a discorrer atravessamentos de ordem mental e física. Para a logoterapia, diante da ocorrência reiterada da frustração existencial, o ser humano pode passar a experienciar os prejuízos de tal frustração também de forma patológica:

A logoterapia insiste no fato que, além desses fatores patogênicos, há também uma dimensão de fenômenos especificamente humanos como a busca que o homem faz de um sentido de sua vida e, se não quisermos reconhecer que a frustração dessa busca pode causar neuroses, não poderemos compreender as doenças de nosso tempo e conseqüentemente não poderemos fazer nada para superá-las (Frankl, 2005, pp. 20-21).

O autor é categórico ao solicitar a atenção para a valorização da busca do ser-humano perante um sentido em sua vida. Frankl ressalta que não compreender a frustração desta busca é estar alheio às doenças de “nosso tempo”. Assim, ele se empenha em mostrar que a frustração e o vazio existencial, bem como seus prejuízos, são crescentes e emergentes para a sociedade contemporânea. Justamente por isso, há de se dedicar maior atenção tanto às potencialidades que a busca de sentido promove para a existência humana, quanto efetuar o caminho inverso, meditando sobre como a frustração desta vontade de sentido está relacionada ao gradual aumento de neuroses na contemporaneidade.

Julgamos, assim, ser lícito interpretar que a logoterapia alerta que a frustração existencial pode desempenhar significativos malefícios à existência humana, podendo abranger, inclusive, a manifestação de doenças ou piora do quadro de saúde do indivíduo. Ocorre, no entanto, que tais enfermidades não são de origem patogênica, mas estão relacionadas à frustração da liberdade e da vontade de sentido, naquilo que o autor denominou de *neuroses noológicas*:

As neuroses noogênicas têm sua origem não na dimensão psicológica, mas antes na dimensão “noológica” (do termo grego *noos* que significa “mente”) da existência humana. [...] As neuroses noogênicas não surgem de conflitos entre impulsos e instintos, mas de problemas existenciais. Entre esses problemas, a frustração da vontade de sentido desempenha papel central (Frankl, 2008, p. 126).

Notamos, neste ponto, que apesar de exercer influências sobre a saúde física e mental da pessoa, a frustração existencial não pode ser considerada como algo patológico, isto é, não se deve tomar este fenômeno como doentio, mas ao contrário, mesmo pela negativa, a própria frustração existencial também revela a disposição da espiritualidade humana como ser de possibilidades. Conforme aponta Frankl (2015, p. 72), “[...] é justamente a preocupação com o sentido de sua existência aquilo que distingue o homem enquanto tal”. Ora, tendo em foco este posicionamento, podemos afirmar que sendo o homem o único ente existente, o qual tem a característica de autodeterminação e de promotor de busca de sentido em sua vida, é que, ao ter sua vontade de sentido frustrada, também seja o único a experimentar a sensação de vazio existencial.

O próprio vazio existencial, portanto, também expressa a existência humana e a constituição de sua dimensão espiritual, mesmo que, nesse contexto, esta esteja turvada pela frustração da vontade de sentido do ser humano. Tendo em vista tal situação, um questionamento se mostra urgente: *se, diante do vazio existencial, o ser humano se encontra estranho e alheio à sua dimensão espiritual, qual seria o movimento que o aproxima e o integra de sua característica precípua enquanto ente de possibilidades?* Com o fito de responder a este questionamento, o próximo passo considera o conceito de noodinâmica do pensamento frankliano, responsável por caracterizar a dinâmica de busca e atribuição de sentido perante à existência humana.

## 2.5. Noodinâmica

Ao pensarmos na atribuição de sentido perante a existência humana, podemos, num primeiro momento, buscar compreender esse movimento como um “equilíbrio” diante das necessidades exigidas pelo próprio existir, das facticidades da vida frente ao esforço que dedicamos para buscar esses empreendimentos. Isto é, o sentido somente é alcançado a partir de um movimento de homeostase. Essa maneira de pensar, para Frankl (2020), ainda estaria vinculada à uma psicodinâmica que concebe o homem como um ser basicamente preocupado com a gratificação de seus impulsos e instintos, visando a restauração e manutenção de seu equilíbrio interno.

Segundo essa interpretação, a pessoa precisaria estar totalmente livre de tensões para que pudesse vislumbrar o sentido *de* e *em sua vida*, de modo a satisfazer seus impulsos instintivos e manter-se em equilíbrio diante de sua existência. Porém, Frankl, com sua logoterapia, procede um movimento contrário, indicando que tal “equilíbrio”, por si próprio, não garante o sentido da vida humana e que as tensões desempenham um papel fundamental para o “despertar” do ser humano rumo à busca de sentido em sua existência.

Frankl aponta a existência de um campo de tensão que se polariza no estabelecimento entre a relação de sujeito e objeto, no que se refere ao *ser* do humano, e que fora deste campo tensional não há cognição e nem possibilidade de conhecimento. Segundo o autor: “[...] trata-se de viver nesse campo de tensão estabelecido na relação existente entre a realidade e os ideais a serem materializados” (Frankl, 2011, p. 69). Tal campo tensional, a seu ver, é o que possibilita a articulação de sentido associada às circunstâncias vivenciadas na existência. Isso, pois, estabeleceria uma dinâmica da busca e atribuição de sentido ao existir. Este campo de tensão passa a ser concebido na logoterapia como *noodinâmica*.

Nosso autor indica que este campo de tensão se fundamenta entre o *ser* e o *dever-ser*, perante possibilidades que se apresentam na existência humana, isto é, a tensão cuja qual será motivadora para o empreendimento da busca de sentido e, até mesmo, a própria caracterização deste sentido enquanto tal. Conforme disserta a seguinte passagem do pensamento frankliano, “[...] o

homem tem necessidade de uma tensão específica, ou seja, daquele tipo de tensão que se estabelece entre o ser humano, de um lado, e, do outro, o sentido que ele deve realizar” (Frankl, 2005, p. 98). Sob esse ponto de vista, Viktor Frankl aponta que o homem não procura ou se submete a tensões por estas mesmas, mas se retesa diante da busca de realizações que confirmam sentido à sua vida. A propósito disso, corrobora Pereira (2021, p. 180): “Essa tensão não é marcada pela ‘necessidade’ das causas inconscientes, mas pela liberdade de deixar-se atrair, ou não, pelo sentido [...]”. Por isso, para o autor da logoterapia, não é o equilíbrio que motiva a busca pelo sentido da existência, mas a própria tensão advinda deste existir que atrai o indivíduo para o sentido de sua vida. Esta tensão permite, portanto, uma abertura entre a pessoa humana e o sentido vital, tornando possível que o homem tome uma decisão diante das possibilidades que lhe são reveladas na existência.

## 2.6. O Sentido da Vida

Diante de tudo o que foi abordado até aqui, talvez o leitor ainda tenha em mente a seguinte pergunta: afinal, *como atribuir sentido à vida? Ou melhor, qual o sentido buscar? O que traz sentido à existência?* Essas questões, em parte, se fomentam devido ao fato de sermos tentados muitas vezes a interpretar o sentido da existência como a realização da busca pela satisfação do prazer e outros estados emocionais, como alegria, felicidade, sucesso, júbilo, dentre outros. Nosso autor, pensando como logoterapeuta, propugna um movimento contrário a essa compreensão, alegando que “[...] o prazer não é em geral a meta das nossas aspirações, mas sim a consequência da sua realização” (Frankl, 2019a, p. 96). Assim sendo, o sentido da existência humana certamente não se concentra na busca incessante pela satisfação do princípio de prazer, mas pela realização da ação moral, balizada pelos valores da pessoa diante da atribuição desse sentido.

Frankl afirma que o prazer não passa de um estado emocional e que o alcance deste, por si só (assim como outros sentimentos), não deve ser compreendido como atribuição de sentido da existência humana. De acordo com Frankl, o sentido da existência humana se apresenta em um movimento muito mais profundo, no movimento da intencionalidade, em que o sentido se

apresenta por meio do ato intencional, cujo *in-tende* para os valores que este indivíduo possui. Deste modo, quando asseguramos que o sentido da vida não pode ser confundido com os estados emocionais (prazer, alegria, euforia, etc.), estamos salientando que tais estados são variáveis, de modo que se o sentido da existência fosse definido pelo princípio da realização do prazer, após a satisfação deste, a vida perderia sentido (podemos citar a embriaguez, por exemplo).

O sentido da vida, segundo Frankl, está intimamente ligado à noção de unicidade, ou melhor, ligado ao caráter único e singular de cada pessoa, que se apresenta a partir da realização de sua existência. Para o autor vienense, o que traz sentido à vida é a realização do projeto singular de cada sujeito único, ou seja, a concretização de ações e realizações que somente aquela pessoa específica poderá realizar, baseando-se em seus valores. Conforme destaca o autor:

Toda pessoa humana representa algo de único e cada uma das situações da sua vida algo que não se repete. Cada missão concreta de um homem depende relativamente deste “caráter de algo-único”, desta irrepetibilidade. É por isso que um homem só pode ter, em cada momento, uma missão única; e é assim precisamente que esta peculiaridade do que é único comunica a tal missão o caráter de absoluto (Frankl, 2019a, p. 105).

Desta forma, compreendemos que o sentido da vida se encontra mais interligado ao caráter de tornar a existência algo único, respectivo a cada pessoa. Nas palavras de Frankl (2022, p. 40), “[...] no seu entorno existencial concreto, cada indivíduo é insubstituível e inconfundível [...] Cabe somente a ele, e exige-se exclusivamente dele, realizar as tarefas que a vida lhe impõe”. Portanto, compreendemos que o sentido da existência humana é único para cada pessoa, e esta, tendo sempre em vista o ato intencional, parte na busca desse sentido existencial e da concretude dessas ações em direção aos valores. Este último, por sua vez, é alcançado para além dos objetos ou satisfações.

Dito de outra forma, pensemos no exemplo da alegria, que torna-se inócua para aquele que a busca por si só, como um fim em si mesma. Aquele, porém, que a tem como uma consequência de sua vivência, perante a concretude de seus valores, pode senti-la plenamente. Conforme afirma o próprio Frankl

(2019a, p. 102) “[...] só a *intentio emotiva* para os valores pode dar ao homem verdadeira alegria”. Portanto, não se pode *intender* para a alegria como tal, pois esta é realizável apenas na execução dos atos intencionais da pessoa que capta os valores”.

Diante do dito até aqui, um questionamento se apresenta de modo explícito: Qual a importância dos valores para o pensamento frankliano? Para Frankl (2019a, p. 102), “[...] o valor é necessariamente transcendente em face do ato que para ele *intende* [intenciona]”. Ou seja, para a logoterapia, os valores caracterizam e balizam o modo de ser no mundo da pessoa, o modo de ser (um) humano diante dos atos intencionais na vivência em mundo.

O que porventura ocorre é que todo dever-ser é dado ao homem com caráter concreto, na concretização do que <<deve>> fazer, <<aqui e agora>>. Os valores redundam, assim, em exigências do dia e em missões pessoais; ao que parece, só através destas missões é que se pode *in-tender* para os valores que por trás delas se escondem (Frankl, 2019a, p. 104).

A citação nos dá capital para interpretar que o mundo dos valores fundamenta os atos intencionais do dia a dia, de modo que tais valores são contemplados em perspectiva a partir da unicidade de cada pessoa e de cada situação. Deste modo, ao dizer que os valores direcionam os atos intencionais, tacitamente também afirmamos que os próprios objetos para os quais intentam também já fazem parte desse mesmo ato. Isso significa, portanto, que os valores fundamentam o próprio sentido que os atos intencionais carregam.

O próprio sentido da existência está fundamentado pelo caráter de unicidade da vida e pela concretude dos atos intencionais, os quais são baseados nos valores da própria pessoa. Sobre isso, Frankl (2022, p. 31) afirma: “[...] tudo reside no fato que ele [o ser humano] realiza na prática – e não com meras palavras - o sentido da vida conforme seu próprio ser”. Nessa perspectiva, Frankl destacará que existem três tipos de valores que concretizam sentido à existência humana: valores de criação, valores de experiência e valores de atitude. A explicitação desses valores encontra-se disposta nos tópicos seguintes.

### 2.6.1. Valores de Criação

Para a logoterapia, a forma como a pessoa promove sua vivência no mundo pode ser significada pelas obras e ações que realiza. Para Frankl (2022, p. 68), “[...] o ser humano pode dar sentido à sua existência, em primeiro lugar, ao fazer alguma coisa, ao agir, ao criar algo – algo realizar uma obra”. Estamos tratando da primeira categoria de valores: os valores de criação, fundamentados pela contribuição que a pessoa, em sua singularidade, apresenta ao mundo durante a realização e a criação de algo.

O pensamento frankliano defende que uma das formas em que o sentido da vida pode ser alcançado pela pessoa humana seria pelas ações em que este pode vir somar ao mundo, tanto para a realização de si mesmo quanto para a contribuição junto à uma sociedade/comunidade. A realização de uma obra aponta para a capacidade humana de elevar-se para além de si, em direção a um “para que coisa” ou um “para quem” (Frankl, 2005). A realização de algo, tendo em vista o contributo ao mundo, permite à pessoa promover uma significação da sua existência, considerando sempre esse sentido por meio dos valores aos quais esta pessoa encontra-se intimamente ligada.

Assim, todo comportamento que empreendemos na realização de uma obra e na criação de algo pode ser compreendido como aquilo que Frankl chama de “valor de criação”. Podemos dar o exemplo de um escritor que, diante da possibilidade de redigir e publicar sua obra em um manuscrito, ao debruçar-se sobre o papel e enfrentar os desafios de partilhar seu conhecimento pela escrita, pode experimentar a autorrealização na criação de sua obra ao mundo. Portanto, ao transformar a possibilidade de uma situação na realização concreta de uma obra, desde que tenha dinamizado o sentido que a situação tem em si, a pessoa humana terá transformado aquela possibilidade em uma realidade.

### 2.6.2. Valores de Experiência (ou Vivência)

Outra categoria de valores é apontada por Frankl, pela qual pode-se atribuir sentido à vida a partir da vivência de algo, seja amando alguém, contemplando a natureza ou mesmo desfrutando da própria convivência no mundo. Conforme nosso autor, o ser humano pode dar sentido à sua existência

“também ao vivenciar algo - amar a natureza, a arte, as pessoas” (Frankl, 2022, p. 68). A esses valores, na logoterapia, denomina-se valores vivenciais.

Para a logoterapia, a entrega à vivência de um simples momento, por mais curto que seja, possui a qualidade de poder dar sentido à uma vida inteira. Assim, a unicidade daquela experiência é garantidora de sentido a quem dela desfrutar. Conforme Frankl (2019a, p. 113) afirma, “[...] com efeito, embora se trate de um só momento, *pela grandeza de um momento já se pode medir a grandeza de uma vida*”. Deste modo, vivenciar um acontecimento em sua plenitude possui o caráter significativo, podendo conferir à existência de quem se abre à experiência a possibilidade de atribuir o sentido de sua vida, sobretudo ao permitir-se ser alcançado pelo enlevo daquele momento. Como exemplo, destacamos o seguinte trecho do momento vivenciado por Frankl, quando ainda era prisioneiro dos campos de concentração, durante o regime autoritário alemão:

Quem tivesse visto nossos semblantes arrebatados, a contemplar as montanhas de Salzburgo, cujos picos resplandeciam as cores rubras do sol poente, jamais acreditaria tratar-se de rostos de pessoas que nada mais esperavam da vida. Mesmo assim (ou, quem sabe justamente por isso?) eles estavam enlevados ante a beleza natural que não viam há anos (Frankl, 2008, p. 57)

A partir do trecho acima, podemos depreender que, mesmo diante um contexto de agruras e extremo sofrimento, a entrega ao momento de contemplação e vivência da beleza natural do cenário onde se encontravam foi o que possibilitou a atribuição de sentido para a existência destas pessoas, mesmo que especificamente naquele curto momento. Observamos, portanto, que a própria vivência pode se tornar significativa de sentido, justamente pela contemplação do mundo e do próprio existir.

### 2.6.3. Valores de Atitude

Segundo Frankl, outra possibilidade de atribuir sentido à vida é a partir das atitudes que o ser humano adota perante a situações que não podem ser mudadas. Nestes casos, a pessoa humana encontra o valor de sua existência justamente ao tomar posicionamento das limitações de suas possibilidades, no

modo como se posiciona e se comporta em relação a elas e no movimento como assume sobre si esse destino imutável. Conforme o autor vienense:

O sentido de nossa vida, numa parcela não insignificante, consiste justamente em como nos posicionamos em relação ao nosso destino exterior, em como nos comportamos em relação a ele quando não mais podemos moldá-lo ou quando ele é, de antemão, imutável (Frankl, 2022, p. 96).

Temos aqui que, mesmo um acontecimento alheio à vontade humana, que não possa ser mudado, há a possibilidade de dotação de sentido à existência, tendo por consideração o posicionamento e atitude da pessoa diante àquela situação irrevogável. Neste aspecto, esta categoria de valores, no pensamento frankliano, é denominada como valores de atitude.

A realização de valores de atitude se verifica, portanto, diante do destino em que o homem nada mais pode fazer do que aceitá-lo, suportá-lo; o enfoque, porém, está no modo como o suporta. Conforme Frankl (2019a, p. 114) “[...] tudo depende da atitude que o homem adote perante o destino imutável”. Tais atitudes, portanto, podem ser demarcadas pelo enfrentamento do sofrimento e pela dignidade diante da ruína e do malogro. Um exemplo pode tornar mais claro o dito aqui: pensemos na pessoa que possui um diagnóstico terminal de saúde, para o qual não há possibilidade de reversão. Mesmo diante ao fatídico fim, sem retorno, ainda assim essa pessoa pode ter a possibilidade de realizar valores e atribuir sentido à sua existência, considerando a atitude como encara este momento insalubre, bem como a valentia com a qual se posiciona perante seu sofrimento.

Frankl ainda aponta que, ao realizar valores, podemos dar vasão a um sentido ainda mais amplo, que se refere ao todo, um sentido universal. Este sentido incondicional se apresenta em uma transcendência que se eleva acima da própria compreensão humana, em termos racionais. Esse sentido universal se apresenta como um suprasentido, o qual não pode ser abarcado pela lógica humana, de modo que sua apreensão só pode ser alcançada por meio da fé. Objetivando dissertar de forma mais aprofundada sobre o conceito, tomaremos a noção de suprasentido como tema do próximo tópico deste capítulo.

## 2.7. O Suprassentido

Em sua análise logoterápica, Frankl afirma que a vida possui sentido a todo ínfimo instante, em que as ações e posturas da pessoa humana permitem a abertura para a realização de sentido. Neste aspecto, o autor declara sobre a existência de um sentido maior e ainda mais amplo, que se propõe acima de toda dimensão e da capacidade de compreensão humana. Desta maneira, Frankl propõe a existência de um *suprassentido* que se apresenta ainda como um sentido último da existência humana.

Para a compreensão deste *suprassentido*, Frankl expõe como definição que o *logos* é mais profundo que a lógica, atentando que a existência possui um sentido incondicional e mais radical, que não pode ser compreendido ou definido em termos racionais. Para nosso autor, um sentido infinito não pode ser compreendido por uma consciência finita (Frankl, 2022). Portanto, este sentido último da existência se caracterizaria como aquele que ultrapassa a capacidade intelectual do ser-humano (tendo em vista que o ser humano só pode apreender o sentido de um acontecer, de modo a não conseguir se dar conta do sentido de forma universal).

Deste modo, só podemos nos dar conta do sentido na forma parcial como o apreendemos em nossa existência, mas não dispomos de compreensão para o conhecimento do sentido da totalidade do universo. É nesse ponto que o autor coloca em questão que, assim como os animais não são dotados de compreensão para que possam abarcar a compreensão do mundo circundante no qual se insere o homem, será que poderia existir um mundo superior à compreensão humana, um *supramundo*, no qual este homem também não teria possibilidades de alcance? O autor elucida seu questionamento na seguinte passagem:

[...] vale, em última análise, analogicamente, o que se diz dos mundos circundantes dos animais. Quer dizer: assim como um animal não pode entender, para além do seu mundo circundante, o mundo do homem que o ultrapassa, assim também o homem não poderia apreender o supramundo; para alcançá-lo, portanto, teria que ir mais longe, vislumbrando-o, - na fé. *Um animal doméstico não sabe para que fins o homem se serve dele. Como poderia chegar o homem a saber que <<fim último>> tem sua*

*vida, qual o “suprassentido” que tem o mundo como um todo?*  
[...] (Frankl, 2019a, p. 89).

Neste trecho, compreendemos que a logoterapia de Frankl compreende uma finalidade última para toda existência, tendo em vista um sentido universal muito mais amplo, que impossibilita, inclusive, que a compreensão humana o abarque. Assim, a pessoa humana só poderia vislumbrar a ideia deste suprassentido, da finalidade universal de sua existência, por meio de uma fé, seja como conceito-limite ou, em termos religiosos, como providência.

Entrevemos aqui que o conceito de suprassentido poderia suscitar acusações determinísticas à compreensão frankliana de ser humano ou, mesmo, evocar algo como a ideia de uma *causa sui*, apontando a geração de algo em si mesmo e remetendo a determinação do homem como objeto ou substância. Frente à suscetibilidade, a compreensão de um sentido “superior” se implica, denotando que a vida humana seria um produto ou uma consequência a essa vontade superior. Frankl (2019a) destaca que esse suprassentido, porém, não relega um caráter de determinismo ao ser-humano, mas atua lado a lado de sua existência no mundo:

[...] Pois bem: a meu ver, é perfeitamente concebível uma relação análoga entre o reino da liberdade humana e um reino que se lhe sobreponha, de tal modo que o homem continue a gozar duma vontade livre, a despeito do que uma Providência projete fazer com ele; exatamente nos mesmos termos em que o animal doméstico vive em conformidade com o seu instinto, apesar de servir ao homem que precisamente dos instintos dos animais se serve para seus fins [...] (p. 90).

Tendo em vista a citação acima, assimilamos que o conceito de suprassentido para a logoterapia está alinhado ao sentido que transcende às possibilidades de decisões humanas, mas que conciliado a elas, permeia lado a lado a existência da pessoa em seu mundo circundante. O suprassentido, portanto, está relacionado ao significado último tanto da existência como das decisões humanas empreendidas no movimento de existir, de modo que se revela um sentido maior tanto para a vivência em si quanto para as fatalidades vivenciadas, as quais constituirão a própria vida da pessoa ao longo do curso de sua totalização.

Na tentativa de tornar compreensível o suprasentido, recorreremos à célebre narrativa de Viktor E. Frankl, em sua obra de memórias, intitulada *O que não está escrito nos meus livros: memórias*. Ali, ao recordar sua experiência de chegada ao campo de concentração de *Auschwitz* (momento descrito pelo autor em sua obra “Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração” – do original, “*Trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*”), Frankl nos revela uma vivência inusitada, sobretudo para um prisioneiro que se encontrava fechado no mais famoso e cruel campo de trabalho e extermínio de pessoas durante o regime totalitário alemão. Ao estar de frente com o *Dr. Mengele*<sup>17</sup> para a primeira seleção, a qual ocorria na própria plataforma de desembarque do campo, o autor descreve o seguinte acontecimento:

[...] Dr. Mengele virou meu ombros não para a minha direita, ou seja, em direção aos sobreviventes, mas para a esquerda, em direção àqueles que iam para a câmara de gás. Mas como não encontrei nenhum conhecido entre as pessoas escolhidas imediatamente antes de mim, e como também percebi que alguns colegas jovens tinham sido direcionados para a direita, dei a volta *por trás das costas do Dr. Mengele* e acabei, felizmente, entrando na fila da direita. Deus sabe como tive essa ideia e de onde tirei a coragem pra isso. [...] (Frankl, 2010, p. 111).

Nosso autor relata com esse episódio que, como não haveria possibilidade de conhecer para qual os caminhos escolhidos por Dr. Mengele o levariam, não haveria outra finalidade, se não o atendimento de um sentido superior, para que este pudesse mudar de fila e se deslocar justamente àquela que o levaria para a sobrevivência e, posteriormente, para a realização de sua obra, a qual possibilitou o sentido de sua própria existência. A compreensão desta situação, afinal, ultrapassa a lógica da compreensão humana, podendo ser alcançada apenas pela fé, seja pelo conceito último da finalidade da vida do nosso autor ou, se a análise partir de pressupostos religiosos, pela providência de uma ação divina. Acontece, no entanto, que as escolhas que se sucederam

---

<sup>17</sup> Dr. Mengele, conhecido por suas vítimas pela alcunha de “anjo da morte”, foi um médico alemão partidário do regime totalitário nazista, o qual, ficou responsável por chefiar o departamento de condução de experimentos médicos nos prisioneiros do campo de concentração.

em relação a isso, estavam fundamentadas exclusivamente na vontade de sentido, isto é, na liberdade e nas decisões do próprio Viktor Frankl, considerando seu objetivo de sobreviver àquela experiência do campo de concentração.

Desta forma, a noção de suprasentido, como já apontado anteriormente, não referenda um determinismo ao ser humano, mas a ocorrência de um sentido muito mais amplo que existe em paralelo à liberdade humana. Essa noção nos revela o significado maior da existência humana e, conseqüentemente, de todos os vieses que se apresentam diante do existir.

A logoterapia, portanto, também enfatiza a importância na maneira como a pessoa humana responde à vida, isto é, sua postura diante das questões que se apresentam durante a dinâmica existencial. Nessa perspectiva, outro ponto que se destaca é a própria responsabilidade humana, que por sua vez, se caracteriza como o ato de assumir a condução e adoção dos meios necessários para a realização dos valores e da significância perante a existência humana. Esta será o tema do nosso próximo tópico.

## **2.8. Responsabilidade**

No segundo tópico deste capítulo, apontamos que para o pensamento frankliano, o ser humano, na qualidade de um *ser-diferentemente*, que se diferencia de outros animais, possui a liberdade enquanto característica ontológica, perante a qual tem-se a possibilidade de buscar o sentido de sua existência através de sua livre abertura ao mundo e ao movimento de existir. Esta liberdade, por sua vez, pode recair em mera arbitrariedade se, no movimento livre do existir, o ser-humano não se der conta de seu senso de responsabilidade frente à significação de sua vida, tendo por consideração sua unicidade e o caráter irrepitível de sua existência.

Para a logoterapia, ser livre é apenas um dos aspectos da dimensão humana. Esta última deve ser somada à sua outra característica básica, a de ser responsável. A própria consciência da liberdade e da responsabilidade humana é que “[...] modifica para melhor alguma coisa da realidade e, se necessário, modifica o próprio indivíduo para melhor” (Frankl, 2005, p. 72). Assim, o senso de responsabilidade, aliado ao caráter livre do ser-humano, é o que lhe permite

realizar valores em ações concretas, tendo por direção transcender a si mesmo e permear a realização do sentido de sua existência.

Ao pensarmos na responsabilidade, em logoterapia tratamos o termo muito mais associado à uma resposta a ser dada em face a situações vivenciadas no decorrer da existência humana do que um estado rígido de obrigação torturante. Nos apoiamos no que declara Viktor Emil Frankl, ao apontar que:

Não somos nós que devemos perguntar pelo sentido da vida - é a vida que faz indagações, que nos dirige questões - nós somos os indagados! Somos nós que temos que responder, que temos que dar respostas às constantes e reiteradas questões da vida, às “questões vitais”. A própria vida nada mais é que ser-indagado, todo nosso ser nada mais é que um responder - um responder e responsabilizar-se pela vida (Frankl, 2022, p. 37).

Considerando a matéria desta citação, compreendemos, afinal, que para o conhecimento logoterapêutico, a responsabilidade frente à busca de sentido significa promover respostas diante das questões que a própria vida nos faz. Indagações como estas despertam o indivíduo para a significação mais íntima de sua existência e que são permeadas no decorrer do seu existir. Deste modo, depreende-se ainda que ter responsabilidade é promover um modo de existir em liberdade, na qual se utilize desta livre abertura para a busca e realização de sentido. Noutros termos, significa que a pessoa deve assumir sua característica compreensiva enquanto um *ser-diferentemente*, para promover sua vida do modo mais único, através da realização do sentido específico de cada situação.

Estas respostas, dadas a cada instante às questões promovidas pela vida, carregam consigo as realizações das possibilidades, bem como o conteúdo axiológico único para cada situação específica: o sentido de nossa existência a cada momento. Conforme nos ensina Frankl (2022, p. 40), “no seu entorno existencial concreto, cada indivíduo é insubstituível e inconfundível, e ali cada um o é. Cabe somente a ele, e exige-se exclusivamente dele, realizar as tarefas que sua vida lhe impõe”. A partir disso, compreendemos que, ao empreender respostas à vida, também realizamos o sentido próprio e exclusivo de nossa existência, cuja tarefa só cabe a cada um em sua unicidade realizar. Assim, é

necessário que cada pessoa se responsabilize por sua singularidade, pela concretude das respostas exclusivas a serem dadas à sua própria existência.

Podemos concluir que a forma como respondemos à vida, a partir de uma consciência moral direcionada para a responsabilidade como dever-ser, se apresenta em relação ao sentido do sofrimento que vivenciamos em vida e, também, à significância de nossa própria morte. Considerando a continuidade para exposição do pensamento frankliano, teremos em nosso foco, no próximo tópico, o sentido do sofrimento e da morte para a existência humana.

## **2.9. O sentido do sofrimento e da morte**

### **2.9.1. O sentido do sofrimento**

Para o pensamento de Frankl, a vida é dotada de sentido em todas as suas formas particulares, inclusive no sofrimento, de modo que a forma como a pessoa humana se posiciona diante de seu próprio sofrer também é um ato que pode conferir sentido à sua vida. Assim, a atitude com que enfrentamos as agruras de nossos sofrimentos pode ser reveladora de sentido a partir deste momento sofredor, o qual possibilita a pessoa reconhecer o valor imbuído em seu sofrimento. Conforme sinaliza nosso autor:

Nós damos sentido à vida ao atuar, bem como ao amar - e, por fim: ao sofrer. Pois na maneira como uma pessoa se posiciona em relação à limitação de suas possibilidades de vida, quando afeta seu agir e seu amar, na maneira com que ela se comporta em relação a essa limitação - na maneira como toma sobre si o seu sofrimento nessa situação -, em tudo isso ela ainda é capaz de realizar valores (Frankl, 2022, pp. 43-44)

Compreendemos, pois, que para a logoterapia, o sentido da vida humana pode ser alcançado tanto pela criação de algo ao mundo; pela experimentação de vivências por meio da apreciação da natureza e da convivência ao nosso entorno, como também pela atitude que adotamos diante do que não pode ser mudado, isto é, a postura que temos ante a limitação das possibilidades que temos em vida – o nosso próprio sofrer. O sentido da vida do ser humano que

sofre reside na forma como este configura seu destino, quando possível, ou no modo como ele suporta um destino imutável, se necessário.

Em logoterapia, falamos sempre de suportar um sofrimento necessário, conforme afirma Frankl (2019b, p. 159): “Sofrimento desnecessário é sofrimento sem sentido; sofrimento necessário é sofrimento dotado de sentido”. A partir desta interpretação, indagamos a seguinte questão: *afinal o que faz um sofrimento ser dotado de sentido, necessário?* Compreendemos que o sofrimento necessário, dotado de sentido, é aquele pelo qual vale a pena sofrer, mesmo em face à uma situação que não pode ser mudada, isto é, aquele sofrimento que se apresenta diante da realização de um sentido, perante um destino irreversível e imutável.

Para o pensamento frankliano, se um sofrimento puder ser evitado, é necessário empreender esforços que possam direcionar à raiz deste sofrimento no sentido de sua supressão, tendo em vista os atos que revelam a realização de valores criadores ou de vivência. Para todas as outras situações que não dependem da atitude do ser humano para serem mudadas, ainda resta à pessoa a possibilidade de mudar a si mesma, com o fito de suportar este contexto imutável através da realização dos valores de atitude. Esta compreensão pode ser revelada a partir da seguinte passagem:

[...] O que realmente importa e conta mais é dar testemunho do potencial, unicamente humano, que, em sua forma mais alta, deve transformar uma tragédia em um triunfo pessoal, deve mudar a situação difícil em que o indivíduo está em sucesso humano. Quando não temos mais condição de mudar uma situação - pensemos numa doença incurável, um câncer que não pode ser operado - então somos estimulados a mudar a nós mesmos [...] (Frankl, 2005, p. 42).

Tendo por base a citação acima, assimilamos que o sentido do sofrimento, muitas das vezes, pode ser encontrado na possibilidade de se utilizar da situação sofredora como um estímulo ao triunfo pessoal, objetivando o testemunho do potencial humano em transformar uma situação áspera em realização. Perante aquelas situações que não são passíveis de modificação pela vontade humana, a pessoa então é convidada a mudar a si mesma, por meio dos valores de atitude. Frankl (2019a) complementa seu pensamento ao afirmar que:

[...] Só quando o homem já não tem nenhuma possibilidade de realizar valores criadores; só quando ele não está já realmente em condições de configurar o destino - só então pode realizar os valores de atitude; só nessa altura tem algum sentido “carregar a sua cruz”. A essência de um valor de atitude reside precisamente no modo como um homem se submete ao irremediável [...] (p. 199).

A consistência dos valores de atitude se configura justamente em face a um destino irremediável. Para adotar essa postura, é necessário esgotar todas as possibilidades de realização de valores criadores e vivenciais. A essência dos valores de atitude, mesmo diante de um destino imutável, é a realização de valores, nem que seja a pessoa realizar o sentido de sua vida no modo como assume o infortúnio vivido. Queremos destacar o fato de que, para o pensamento frankliano, isso de modo algum significa que seja exclusivamente necessário sofrer para que a vida tenha sentido, mas ao contrário, é adotar um posicionamento categórico que até no pior dos sofrimentos, advindo das situações mais degradantes, ainda seja possível obter sentido.

Assim, o sofrimento pode ser a possibilidade para que a pessoa possa, através de sua postura e atitudes, transformar sua situação malograda em triunfo. Nos dizeres de Frankl (2019a, p. 196): “[...] no sofrimento amadurecemos e crescemos: o sofrimento torna-nos mais ricos e poderosos”. A forma como o indivíduo encara o sofrimento que o aflige possibilita ressoar a forma única de sua existência, de modo que a vivência desta situação malograda pode ser transformada na possibilidade de realização de sentido, através do modo como esta pessoa compreende esta vivência perante a constituição existencial de sua própria vida. O sentido do sofrimento, portanto, também está alinhado à transitoriedade da existência humana e ao sentido da morte, como significado último diante deste existir.

### 2.9.2. Transitoriedade da vida: otimismo do passado

Em logoterapia, compreende-se que a vida tem a possibilidade de sentido a todo momento, mesmo em face de sua característica temporal. Para o pensamento frankliano, é possível dizer sim a vida apesar de sua transitoriedade,

de modo que o tempo passado seja o fiel depositário de realizações que foram empreendidas pelos atos do indivíduo durante sua vivência.

As ações do presente, na logoterapia, são um projetar em direção a um futuro, tendo o objetivo de resguardar ao passado quais ações e realizações que significam nossa vivência durante o curso de nossa existência. Deixando de forma mais transparente, por meio das ações do meu presente é que configuro a realização de um projeto de sentido, o qual irá se solidificar no passado de minha existência. Esta afirmativa se revela a partir do seguinte comentário de nosso autor:

*[...] Ter-sido é também um modo de ser, talvez o mais seguro. E, sob, este prisma, todas as ações na vida se nos podem apresentar como um pôr o possível a salvo na realidade. [...] Já se sabe que o tempo decorrido é irreversível; mas o que no decurso dele aconteceu é intocável e inviolável. Assim, o tempo que corre mostra-se não apenas como um ladrão, mas também como um fiel depositário [...] de tudo o que na sua vida foi “realmente vivido” (Frankl, 2019a, p. 93).*

Assim, o passado se apresenta como um “celeiro”, no qual é possível colocar a salvo todas as possibilidades que foram transformadas em acontecimentos, em realizações, armazenando-as na própria concretude destes atos, isto é, na própria realidade. Deste modo, a temporalidade, que por um lado encurta o espaço entre o possível e a impossibilidade (ditada pela finitude), também age como a fiel protetora de todos os triunfos, sofrimentos enfrentados e valores realizados pela pessoa.

A compreensão desta temporalidade é o que move o ser humano a exercer sua liberdade com responsabilidade, tendo como fundamento os valores a realizar e o sentido a concretizar. Conforme acrescenta Frankl (2019a, p. 163): “[...] A inalterabilidade do passado que, como tal, se transformou em destino, é precisamente o que mobiliza a liberdade humana: o destino sempre tem que ser um incentivo para o agir ciente da responsabilidade”. Assim, o agir no mundo, na compreensão do criador da logoterapia, se fundamenta precisamente em quais respostas se dará às questões indagadas pela vida, considerando o sentido e unicidade da existência própria de cada pessoa, visto que estas realizações, uma vez empreendidas, estão convertidas em realidades salvas no passado.

A logoterapia, portanto, enfatiza um otimismo do passado, apontando que o ser vivido talvez seja o modo de ser mais seguro e responsável, inclusive, por fundamentar o projeto de vida, conforme as possibilidades que nos são apresentadas durante o curso da existência. Com o intuito de exemplificar esta compreensão, fazemos referência à seguinte passagem:

[...] a pessoa que enfrenta ativamente os problemas da vida é como o homem que destaca dia a dia cada folha de seu calendário e a arquiva cuidadosa e carinhosamente com as anteriores, depois de ter anotado em seu verso algumas linhas diárias. [...] Em vez de possibilidades eu tenho realidades em meu passado, não apenas a realidade do trabalho realizado e do amor amado, mas também do sofrimento sofrido com coragem. Esses sofrimentos são as coisas de que mais me orgulho, ainda que sejam realidades que não inspirem inveja em ninguém (Frankl, 2005, p. 109).

Compreendemos, pois, que o passado é a formalização e a preservação de toda a vivência humana, em que se ressalta a unicidade de todos os momentos que foram vividos, inclusive aqueles experienciados no sofrimento. O passado guarda o sentido de cada criação, de cada vivência e de cada atitude com que a pessoa realizou perante as circunstâncias de sua vivência.

Ao pensarmos na própria transitoriedade da vida e no passado como armazenamento das realizações empreendidas perante as possibilidades do presente e como elo basilar para fundamentação de um projeto de futuro, nos colocamos também diante de um dilema, sobre como seria o sentido do fim, isto é, qual o sentido da morte. Considerando este aspecto, apontaremos, a seguir, que mesmo em face da morte, a vida conserva seu sentido.

### 2.9.3. O sentido da Morte

Conforme enfatizamos anteriormente, a transitoriedade da vida humana não diminui a plenitude de sentido. Tal plenitude de sentido pode, inclusive, transcender o próprio limite da temporalidade da vida humana, configurando pleno sentido à vida mesmo diante da iminência da morte. Nosso autor destaca que a vida possui sentido em todos os seus momentos, de tal modo que, mesmo diante da morte, enquanto possibilidade da impossibilidade, a vida ainda pode configurar sentido. Conforme aponta Frankl (2005, p. 43),

[...] Na vida existe um sentido, que ele é acessível a qualquer pessoa e, o que mais conta, que a vida conserva seu sentido em qualquer situação. Ela permanece literalmente cheia de sentido até seu último instante, até o suspiro final.

Ao passo que a morte, por sua vez, se confirma como a totalização de todas as realizações e do sentido de nossa existência. Nesse sentido, a ideia da morte e finitude se apresentam como a possibilidade da impossibilidade, isto é, como o fim inalterável da existência. Frequentemente a possibilidade da morte é concebida como algo assustador, quando na verdade nela vislumbramos a possibilidade do indivíduo de antecipar-se no momento presente e escolher o que deseja admitir para o significado total de sua existência. Nas palavras de Frankl (2005, p. 115):

[...] a eternidade é finita: estende-se só até o presente, o momento presente em que escolhemos o que desejamos admitir na eternidade. A fronteira da eternidade é onde cada momento de nossas vidas é tomada a decisão sobre o que queremos eternizar ou não. [...] Na morte tudo o que passou congela-se no passado. Nada mais poderá ser modificado.

Notamos que a morte – ou mesmo a ideia da finitude – permite à pessoa humana confrontar-se com sua responsabilidade perante a vida, aproveitando-se do caráter de algo único e irrepetível de cada momento para eternizar suas realizações e o sentido de sua vivência. Enfatizamos, portanto, que a morte e a temporalidade da vida humana não apenas se apresentam como uma característica da existência, mas também como constituição ontológica do sentido desta vivência.

Para exemplificarmos o aqui dito, recorreremos a um artifício: pensemos na vida como um filme, no qual não há a possibilidade de cortes ou edições. No decurso de seu acontecimento, é dada ao indivíduo, enquanto protagonista e diretor desta obra, a escolha do roteiro e de qual a mensagem última que essa cinematografia da vida real terá. É como se a pessoa humana fosse modelando o material do qual o destino se revela: ora criando, ora experimentando vivências ou sofrendo, transformando tudo quanto possível em valores criadores, vivenciais ou de atitude (Frankl, 2019a).

Ao viver, damos vida a um espetáculo que não há permissão de pausas ou edições, do qual somos os roteiristas, diretores, protagonistas e espectadores, numa trama que, desde seu início, em seu curso e ao seu fim, possui sentido. Sobre a existência humana, destaca Frankl (2005, p. 116): “[...] não é algo que ‘é’, mas algo que vai acontecendo, e por isso chega a ser completamente só quando a vida é completada pela morte”. Ora, temos a vida como um enredo que se constrói em si mesmo, que não está disponível de antemão, mas se consagra conforme a peça evolui, sendo guiada pelas respostas que são dadas à vida, visando o significado da mensagem que se quer passar neste espetáculo.

Quando pensamos que o espetáculo da vida tem fim e que o mesmo é irrepetível, somos convocados a apreciar cada momento, compreendendo sua unicidade e o seu significado para a existência como um todo. Desta forma, a finitude de nossa existência resgata o caráter responsável que devemos ter para com a nossa vida, e ressalta a importância significativa de cada momento vivido. Ressaltamos o que dispõe Frankl (2019a, p. 145):

[...] tendo em vista a morte como fronteira infranqueável do nosso futuro e limite das nossas possibilidades, vemo-nos obrigados a aproveitar o tempo de vida de que dispomos e a não deixar passar em vão as ocasiões irrepetíveis que se nos oferecem, ocasiões essas cuja soma <<finita>> representa precisamente a vida toda.

Considerando a citação acima, absorvemos que a finitude enquanto limite das possibilidades promove ao indivíduo refletir sobre a melhor forma do aproveitamento de seu tempo de vida, considerando a realização dos valores com o fito de buscar o sentido de sua existência. É justamente o caráter de irrepetibilidade, promovido pelo fim da vida, que revela a unicidade deste existir. Aqui, portanto, o sentido da morte (ou da ideia deste morrer) é enfatizar ao ser humano a sua característica fundamental de possível, isto é, do aproveitamento das possibilidades reveladas em seu viver e mais tarde transformadas em realizações. Estas realizações serão armazenadas no passado, a fim de resguardar o modo de ser vivido e o mais significativo para a vida da pessoa humana.

Neste capítulo, esforçamo-nos por expor como Viktor Frankl, em sua logoterapia, apreende a finitude como constituição do sentido da existência da pessoa humana, que enseja a responsabilidade pela realização de valores e o aproveitamento das possibilidades deste existir, a fim de destacar a unicidade da existência. Para tal, buscamos caracterizar a ontologia dimensional frankliana, no sentido de clarificar como se apresenta a compreensão da dimensão espiritual enquanto expressão da humanidade do homem. Apontamos que essa compreensão ontológica apreende o homem como um ser livre, capaz de tomar um posicionamento, mesmo quando diante dos condicionamentos que se apresentam em sua facticidade no mundo. Apresentamos que a dinâmica deste existir dá-se pela busca de sentido único para a existência, que ocorre em movimento ekstático existencial – no qual a pessoa humana transcende a si mesma, na abertura de sua vontade de sentido.

Essa vontade de sentido, porém, pode ser frustrada, e nestes casos, incorrer na promoção de um sentimento de falta de sentido e vazio interior, ao qual Frankl denominou de vácuo existencial. Esse vazio tende a conduzir a pessoa a um estado inerte, onde, tomada pelo tédio, perde a compreensão do seu caráter incondicionada, passando a conduzir-se pela vontade do outro em uma vivência de conformismo e autoritarismo. Relatamos que, em função do vazio existencial, esse estado de estupor pode proporcionar prejuízos à saúde mental da pessoa, culminando no aparecimento de neuroses noogênicas, por exemplo.

Apontamos que o sentido é motivado por um campo de tensão entre o ser e dever-ser, de forma a despertar a pessoa desse estado de inércia (ou vazio existencial). Esse movimento é do que trata a noodinâmica. O ser humano é atraído ao seu dever-ser pela realização de valores, os quais se fundamentam pela forma como criamos algo, como vivemos algo ou como nos posicionamos junto às limitações de nossas possibilidades. Assim, através da realização de valores, se apresenta a significação tanto do sentido único da vivência humana, quanto de um sentido mais abrangente, universal, um suprassentido, que não pode ser apreendido pela capacidade intelectual humana, mas só pode ser experimentado pela fé.

Assim, a vida nos convoca a dar resposta ao sentido de nossa existência, considerando a forma como nos posicionamos no mundo e na realização do

sentido. A vida ressalta a responsabilidade humana em empreender a busca pelo seu sentido único e intransferível, de modo a constituir-se em seu dever-ser si mesmo ante seu projeto de sentido na existência. Ocorre, no entanto, que este projeto existencial é delimitado pela morte enquanto finitude de nossa existência. Assim, a finitude se apresenta como traço de constituição existencial com vista a possibilitar a evidencia humana de sua transitoriedade, sendo o tempo passado a possibilidade da realização de si mesma. Com isso, podemos descobrir como a finitude evoca a responsabilidade humana diante a realização do sentido de sua existência, de modo a evidenciar a irrepetibilidade e unicidade de seu existir. Julgando estar qualificado o pensamento de Viktor Frankl, nos direcionamos ao próximo capítulo deste trabalho, com o objetivo de elucidar a possibilidade de aproximações entre a fenomenologia de Heidegger e a Logoterapia de Frankl.

### **3. SENTIDO DE AUTENTICIDADE A PARTIR DE UMA CONFRONTAÇÃO COM A POSSIBILIDADE DA FINITUDE: CONTRIBUIÇÕES ENTRE HEIDEGGER E FRANKL**

Depois de termos apresentado as posições de Martin Heidegger e de Viktor Frankl, no primeiro e no segundo capítulos desta dissertação, respectivamente, programamos para este terceiro capítulo dissertar sobre as contribuições e confluências entre as teorias dos autores aqui trabalhados. Advertimos que, naturalmente, não se trata de apontar aforismas de plágio ou tampouco empreender acusações de replicações e imitações entre os pensadores, mas, ao contrário, procura-se enfatizar como, cada um destes mestres, em sua originalidade, pudera compreender fenômenos da vida humana de formas similares e confluentes.

Ressaltamos, sobremaneira, as contribuições de Martin Heidegger ao pensamento de Viktor Frankl, visto que, até por uma questão de ascendência filosófica e científica, o primeiro foi predecessor e contribuinte ao pensamento filosófico do século XX, por já figurar como referência no universo científico da filosofia, enquanto o segundo ainda galgava seus primeiros passos na carreira acadêmica. Com isso, não intencionamos demonstrar qualquer demérito à Frankl, porém, almejamos reconhecer a altivez com que o pensamento Heideggeriano influenciou, indelevelmente, as correntes científicas de seu tempo (e até os dias atuais), inclusive a própria logoterapia frankliana.

Deste modo, antecipando o planejamento que apresentaremos a seguir, buscaremos reunir pontos em que identificamos confluências, pontos em comum entre os autores, em que visamos apresentar como as teorias de ambos se entrelaçam em algumas medidas, possibilitando um diálogo entre seus pensamentos. Ressaltamos, porém, que o empreendimento aqui realizado se mostra como o resultado das evidências interpretativas desta pesquisa, que se debruçou sobre as obras dos autores aqui estudados, tendo por objetivo verificar se há possibilidade de evidenciar pontos em comum entre suas teorias, tomando como pano de fundo a liberdade da vivência humana, seus modos de ser, o sentido dessa existência em face do contato com a possibilidade da finitude.

#### **3.1. A vontade de sentido enquanto abertura para a existência**

De saída, considerando os primeiros capítulos deste trabalho, podemos depreender que a característica compreensivo-existencial do ser humano se apresenta como abertura ao mundo, fato este que se caracteriza fundamental para a sua constituição ontológica, de tal sorte que o diferencia de todos os outros entes mundanos. Logo, é possível ver que esta premissa se faz presente tanto para o pensamento de Martin Heidegger, quanto para a logoterapia de Viktor Frankl, de modo a explicitar que ambos os pensamentos referendam a abertura do ente humano para a existência.

Heidegger já se direciona para a abertura do ente que compreende ser ao efetuar crítica ao modo como o conceito de ser foi concebido pela tradição filosófica. Para o autor, os esforços estabelecidos pela visada tradicional sempre se direcionaram à questão do ser por uma referência ôntica, sem chegar a verdadeira essência do ser. Ao apresentar esforços para determinar a significação do ente, a tradição da filosofia se moveu por meio do questionamento sobre o que é ser, de tal forma que ao preterir a questão a partir do “é”, já se compreende a atribuição de ser por meio de uma compreensão que é referida a partir do ente, em sua quididade. Deste modo, tanto a questão, quanto sua resposta, soariam como metafísica, resultando em uma compreensão equivocada, enfatizada sob uma forma derivada do ser. Conforme afirma o filósofo:

[...] A metafísica, porém, não leva o ser mesmo a falar, porque não considera o ser em sua verdade, a verdade como desvelamento e esse desvelamento em sua essência. A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação (Heidegger, 2008, p. 381).

Seguindo a compreensão do filósofo alemão, tendo por guia o excerto citado, podemos afirmar que, para o pensamento Heideggeriano, a visada ao conceito de ser – empreendida pela tradição filosófica – se moveu em uma interpretação derivada de ser, cujo questionamento estaria referenciado pelo ente, no qual sua resultante, já de antemão, se mostrava metafísica, de modo que a compreensão de ser se apresentava de forma equivocada. Buscando investir em empreendimentos destoantes da compreensão ôntica de ser, promovida pelo conhecimento filosófico tradicional, Heidegger buscou retomar a

investigação do ser por meio da recolocação do questionamento, tendo por foco reconduzir a pergunta por meio da compreensão do conceito de ser a partir de seu sentido. de forma a distanciar-se de qualquer compreensão que pudesse definir o ser a partir de sua entidade.

Certo do fato de que foi a própria tradição que abre historicamente o campo e os limites para a colocação da questão, Heidegger se movimenta nas vias tradicionais da problemática sobre o ser, para, a partir desta, liberar o que não foi pensado tradicionalmente. Assim, o que o filósofo alemão busca é tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, com o fito de reconduzi-la por meio de experiências originárias (Casanova, 2022). Nesta seara, portanto, o filósofo da floresta negra busca aprofundar a questão, tendo o sentido como *fio condutor da questão de ser*.

Para cumprir seus objetivos, Heidegger instituirá sua analítica existencial como uma hermenêutica da facticidade, com vistas a efetuar o desvencilhamento da presença da tradição e promover o acesso ao sentido original de ser. Advertimos, no entanto, que esta hermenêutica da facticidade não se realiza em si mesma, sendo necessário a intervenção de um ente específico que fundamente sua condução. Heidegger (2015), dessa forma, se vale em *Ser e tempo* do termo ser-aí (*Dasein*) para designar este ente específico, o qual se caracteriza como o ente que nós mesmos somos, este que tem seu ser sempre em jogo. O filósofo aponta que dentre todos os entes, ser-aí se revela como o único ente que é dotado de compreensão, de modo que este ente portanto se encontra “[...] absorvido na facticidade incontornável de seu mundo, ao mesmo tempo em que seja marcado por uma relação originária e indissolúvel com o ser” (Casanova, 2022, p. 25).

Este traço compreensivo de ser-aí é o que fundamenta a abertura deste ente para a existência, isto é, que mesmo coexistindo com outros entes, ao compreender o sentido de ser, ser-aí se revela como um ente de possibilidades, isto é, que constitui a si próprio ao mesmo passo que se perfaz ao existir. Esta premissa se fundamenta a partir da seguinte passagem do § 32 de *Ser e tempo*, na qual afirma Heidegger (2015, p. 209): “No compreender, o ser-aí projeta seu ser para possibilidades. Esse *ser para possibilidades* em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre o ser-aí as possibilidades enquanto aberturas”. A propósito disso, avalia Casanova (2022, p. 25):

Para Heidegger, o ser-aí é marcado pelo fato de se encontrar originariamente jogado em um espaço de abertura, no qual os entes vêm imediatamente ao seu encontro. Na medida em que existe, portanto, o ser-aí se depara com entes e com o fato de os entes serem.

Em compasso com o comentário acima, podemos afirmar que ser-aí, portanto, se autodetermina no movimento em que se projeta em direção ao seu “aí”, ou seja, se constitui no lançar-se em face das possibilidades que lhe são apresentadas em-mundo. Desta forma, ser-aí se mostra como ser-no-mundo, como o ente que existe diante de seus próprios comportamentos perante as possibilidades que lhe são apresentadas em sua facticidade, assim como, por meio da convivência cotidiana com os demais entes no mundo.

Por sua vez, Viktor E. Frankl parece concordar com o pensamento do autor alemão, ressaltando que o ser humano é aberto à realidade do mundo, considerando o modo como exerce sua liberdade. Conforme discorre o autor austríaco, “[...] O ser humano é profundamente caracterizado como um ser aberto à realidade externa, como foi demonstrado por Max Scheler, Arnold Gehlen e Adolf Portmann. Ou ainda, como disse Martin Heidegger, o ser humano é ‘um ser no mundo’” (Frankl, 2005, pp. 49-50). Deste modo, já podemos observar a caracterização do pensamento Heideggeriano como influência fundamental na logoterapia de Frankl, considerando o modo como a corrente filosófica fenomenológica se apresenta influenciadora da compreensão de homem utilizada pelo autor austríaco.

A corrente fenomenológica existencial, que em muito se sustenta pelas contribuições de Martin Heidegger, servirá como influxo criativo, do qual Frankl poderá tomar suas ideias. Conforme destaca o pensador vienense:

De fato, a fenomenologia é uma tentativa de descrição do modo como o ser humano entende a si próprio, do modo como ele próprio interpreta a própria existência, longe dos padrões preconcebidos de explicação, tais como os forjados no seio das hipóteses psicodinâmicas ou socioeconômicas (Frankl, 2011, p. 16).

O pensamento fenomenológico existencial se apresenta como referência à logoterapêutica, de modo que, por meio deste, Frankl pôde vislumbrar o

conceito do ser humano para além da reificação das determinações psicodinâmicas ou socioeconômicas, mas caracterizá-lo enquanto um ente que se autodetermina por meio de sua existência no mundo. Com a fenomenologia, foi possível compreender o indivíduo como algo para além de uma coisa ou objeto de análise determinado por instintos e pulsões, isto é, interpretar a pessoa humana a partir de sua abertura ao seu mundo circundante.

Considerando o que foi dito até aqui, uma questão se faz urgente: afinal, como a abertura do ser humano é qualificada na logoterapia frankliana? Para a logoterapia, a abertura do ser humano à existência e ao sentido do existir se revela a partir da vontade de sentido e da liberdade dessa vontade. Quando expressamos o conceito de vontade de sentido, nos referimos ao movimento *ek-stático*, cujo qual aponta que o ser humano transcende a si mesmo, isto é, que a pessoa humana sempre se direciona em um movimento para fora de si mesma, na direção de um sentido a realizar, tendo sempre a liberdade como contexto. Esta abertura autotranscendente configura a característica principal do homem como humano e se apresenta como o intencional movimento *ek-stático* em busca da realização de sentido.

Conforme afirma Frankl (2019b, p. 252): “[...] esta autotranscendência da existência humana se reflete no campo cognitivo sob a forma daquilo que desde Brentano e Husserl é chamado de ‘intencionalidade’ do ato espiritual”. Em consonância com a citação aqui referendada, podemos concluir, portanto, que, para a logoterapia, a vontade de sentido é fundamentada pela intencionalidade (como traço constitutivo de um ato que se dirige para um objeto), de modo que esta vontade de sentido se configure como a abertura privilegiada do ser humano em direção a busca de sentido, em face de suas possibilidades no mundo.

A vontade de sentido, dessa forma, na chave de um movimento de abertura para a existência, também se apresenta como expressão da característica compreensiva do homem, aquela que o perfaz como ser humano, isto é, aquela dimensão fundamental que qualifica a própria humanidade da pessoa humana. A esta dimensão, Frankl denominará de dimensão espiritual, noética ou noológica. Esta dimensão mais abrangente que diferencia o homem de todos os outros animais do mundo, no modo como caracteriza em sua humanidade. Conforme destaca Xausa (2011, p. 28):

[...] Na *dimensão espiritual* localiza-se a tomada de posição, livre, em face das condições corporais da existência psíquica. Acham-se aí as decisões pessoais da vontade, intencionalidade, interesse prático e artístico, pensamento criativo, religiosidade, senso ético (“consciência moral”) e compreensão do valor.

Em consonância com nossa comentadora, deduzimos que a abertura do humano para a existência é o que também caracteriza a sua dimensão humana, aqui tratada como dimensão espiritual – noética. Esta dimensão é a que caracteriza o homem em sua transcendência a todos os condicionamentos multifacetados e compreensões reificadoras, de modo a possibilitar uma amplitude de sua compreensão e a constituição de um projeto sob sua existência no mundo.

Apontamos, contudo, que ao efetuar uma lida mais apressada dos escritos de logoterapia, a compreensão do termo “vontade”, utilizado por Viktor Frankl, pode ressoar em outro questionamento: *ao se pensar em uma vontade de sentido, podemos interpor qualquer espécie de voluntarismo ao termo, de tal sorte que, por hipótese, bastaria sentir vontade para que o sentido da vida se realize?* A acepção do conceito de vontade de sentido, para o pensamento frankliano, não implica em nada com algum propósito voluntarista, mas visa apontar sobre o caráter indeterminado do ser humano, considerando este enquanto o ser que não pode ser determinado, mas que constrói a si mesmo ao passo em que existe no mundo. Sobre a vontade de sentido, adverte Frankl (2019b, p. 41):

[...] Não se deve entender este conceito numa acepção voluntarista. O fato de que façamos referência a uma “vontade”, e não a um “instinto”, não significa adesão ao voluntarismo. É que, se se tratasse de instinto, o homem só realizaria o sentido com o fim de se libertar do agulhão do impulso e recuperar o equilíbrio. Então, não estaria efetivamente visando o sentido, apenas estaria procurando atenuar a pressão do instinto; e toda a nossa teoria sobre motivação da conduta recairia sob a influência do princípio de homeostase.

Neste viés, para a logoterapia, de modo algum se pode compreender a vontade de sentido pela interpretação de um voluntarismo. Isso se mostra no fato de que a vontade de sentido se apresenta como a expressão indispensável da abertura do homem para sua compreensão enquanto possibilidades,

indicando que este não se movimenta no mundo pelo mero impulso ou instinto, mas transcende-se a si mesmo, visando o sentido de sua existência. Pensar a vontade de sentido sob o aspecto voluntarista seria interpor uma postura de manipulação sobre atividades que não podem ser pedidas, ordenadas ou comandadas. Conforme, desenvolve Frankl (2005, p. 80): “A razão está no fato de que elas não podem ser criadas pela vontade: acreditar não depende do querer; esperar não depende do querer; amar não depende do querer; e acima de tudo, querer não depende do querer”. Tais atividades não são acepção da vontade enquanto voluntarismo, mas desta enquanto uma vontade de sentido, isto é, enquanto abertura para o fazer-se possível na existência.

Considerando a vontade de sentido como a expressão da abertura para a existência humana, podemos observar que esta também se fundamenta no movimento ekstático descrito por Heidegger, de forma que é possível verificar relações próximas entre estes conceitos. Avaliamos, porém, que as aproximações entre a fenomenologia Heideggeriana e a logoterapia de Frankl não cessam por aí, visto que ambos os autores preveem em seus pensamentos o obscurecimento da compreensão ontológico do ser humano, enquanto poder-ser. Portanto, programamos para o próximo tópico abordar sobre este aspecto, visando tecer pontos em comum no que concerne a acepção do conceito de decadência, na filosofia de Heidegger, e inconsciente espiritual, no pensamento de Frankl.

### **3.2. Inconsciente espiritual como decadência na cotidianidade mediana**

No tópico anterior, procuramos indicar que ambos os autores aqui estudados, compreendem o homem enquanto indeterminado na sua relação com o mundo, compreendendo este como aberto às suas possibilidades e responsável pela construção de si mesmo, perante sua existência. Ocorre, no entanto, conforme mostraremos no decorrer desta seção que, tanto a logoterapia frankliana quanto a fenomenologia de Heidegger, dispõem a possibilidade do encobrimento da compreensão humana frente à sua constituição ontológica enquanto poder-ser. A este aspecto da existência humana, Heidegger chamará de *decadência*, ao passo que Viktor Frankl disserta sobre a noção de *inconsciente espiritual*.

Heidegger (2012c) afirma que ser-aí, em sua constituição existencial enquanto ser-no-mundo, encontra-se “jogado” no mundo, isto é, tem seu ser sempre em jogo a partir das referências que capta em sua convivência no mundo. Deste modo, de início e majoritariamente, ser-aí não se encontra inteirado de sua característica enquanto ente de possibilidades, visto que o significado de si mesmo está relacionado pelas referências que este ente se vê atravessado diante de seu existir. Conforme afirma o filósofo no quarto capítulo de *Ser e tempo*:

[...] A interpretação ontológica do mundo foi privilegiada através de uma análise do manual intramundano porque, sendo em sua cotidianidade tema constante, o ser-aí não apenas é e está num mundo, mas também se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante. Numa primeira aproximação e na maioria das vezes, o ser-aí está tomado por seu mundo (p. 169).

Considerando o dito por nosso autor, podemos interpretar que o ente de existência, estando absorto pela lida diária com os entes intramundanos e na coexistência mediana com os outros seres-no-mundo, ser-aí apresenta um obscurecimento de seu caráter ontológico de poder-ser, de modo a interpretar a si mesmo como mais um ente simplesmente dado. Este modo encobridor é o que se apresenta como o modo mais cotidiano da existência de ser-aí, visto que o ente existente, de saída e na maioria das vezes, está tomado por seu mundo.

Ou seja, ao promover relação direta com os entes simplesmente dados, ser-aí se vê absorto em uma ocupação, que tem em sua fundamentação características existenciárias e ônticas. Considerando a lida ocupacional como referência, através da utilidade com os entes intramundanos empreendida na lida diária, esta malha referencial tende a encobrir a disposição originária de ser-aí enquanto poder-ser, de tal modo a turvar-lhe sua compreensão constitutiva como autodeterminação. Conforme nos indica Heidegger (2012c, p. 234):

[...] Ele [*ser-aí*] se *encontra* primária e constantemente *nas coisas*, porque ele, cuidando delas, por elas acochado, sempre repousa de algum modo nas coisas. Cada um é aquilo que empreende e aquilo com o que se ocupa. Cotidianamente, compreendemos a nós mesmos e à nossa existência a partir daquilo que empreendemos e daquilo com o que nos ocupamos. Compreendemos nós mesmos a partir daí, porque o ser-aí se encontra de início nas coisas.

A partir daqui, podemos afirmar que, levando em consideração a lida ocupacional e a manualidade com os entes intramundanos, ser-aí tende a tomar os entes simplesmente dados como referência. Ao aludir o referencial dos entes intramundanos, ser-aí acabar por também significar a si mesmo sob o mesmo olhar circunvisivo, tendendo a interpretar a si do mesmo modo que os entes simplesmente dados. Sobre isso, resgatamos o que nos diz Casanova (2017, p. 121):

[...] não somos nós que cognitivamente determinamos os significados dos entes em geral [...]. Ao contrário, os significados se determinam a partir da própria rede referencial em sua conformidade com o sentido que os mobiliza a cada vez na rede, do mesmo modo que os lugares dependem originariamente da sedimentação da região utensiliar com vistas à qual os utensílios aparecem enquanto tais.

Observamos, com isso, que os significados aparecem ao ser-aí a partir de uma rede referencial, considerando o sentido que se apresenta a cada vez nesta rede. Ora, se ser-aí enquanto o ente que está de saída e na maioria das vezes ocupado na lida diária, logo podemos perceber que esta lida ocupacional cotidiana é o que se caracteriza, num primeiro momento, como a malha de referências de ente de existência. Daí, a possibilidade de afirmarmos que, sendo seu referencial cotidiano caracterizado a partir da manualidade com os entes intramundanos e na convivência impessoal com os outros seres-no-mundo, ser-aí compreende a si mesmo a partir destas referências, de forma a decair em sua cotidianidade mediana, ocasionando o obscurecimento de sua compreensão de si mesmo ante seu caráter originário enquanto ente de possibilidades.

Ao nos remetemos à análise existencial da tese logoterapêutica, podemos observar que a noção de decadência, fomentada pelo pensamento Heideggeriano, indica uma forte ligação com o conceito de inconsciente espiritual da logoterapia de Viktor Frankl. Ora, o autor austríaco também compreende que, a pessoa humana, de saída e na maioria das vezes, não está inteirada ante de sua dimensão noética, de tal modo, que o ser humano não se encontra consciente de sua característica enquanto determinante de seu próprio destino, estando, portanto, alheio a qual sentido seguir. Embora, no entanto, sem

a certeza de qual direção seguir, o ser humano possui um ímpeto a busca algo, agir no mundo, tendo por base um saber inerente, intencional.

A logoterapia frankliana aponta que tudo o que é apreendido ao humano, primeiramente se apresenta em uma amplitude inconsciente para depois ser revelado pela consciência. Conforme declara o pai da teoria logoterapêutica: “[...] A análise existencial estende sua análise à totalidade do ser humano, que não é organísmica-psicofísica, mas também pessoal-espiritual. E a análise existencial segue esse espiritual até a sua profundidade inconsciente” (Frankl, 2016, p. 228). Desta forma, seguindo o pensamento empreendido pelo autor, podemos observar que o que é caracterizado pela inconsciência aqui se refere em um estar-alheio diante de sua configuração espiritual, de modo que a análise existencial demarcada pela logoterapia, diferentemente de correntes de pensamento psicodinâmicas, visa compreender o ser humano em sua singularidade inconsciente; mas sem reificá-lo em uma concepção reducionista, autômata.

Tendo a proposta do inconsciente espiritual como horizonte de análise, podemos levantar a seguinte questão: *afinal, o que poderíamos compreender como um inconsciente espiritual?* Para ir à resposta desta questão, primeiramente devemos remeter à crítica frankliana perante a Psicanálise de Freud, bem como, ao inconsciente freudiano. Segundo o pensamento de Frankl (2019a), o inconsciente protagonizado pela psicanálise de Freud está circunscrito em um perigoso automatismo do aparelho psíquico, de modo que ao subjugar o comportamento humano em função da regência da satisfação de instintos e prazeres, visando o equilíbrio pulsional entre as instâncias psíquicas e a satisfação da instintividade reprimida, Freud teria reduzido o homem a uma compreensão pandeterminística, isto é, a um sistema fechado regido por causas e efeitos, em um mero automatismo. Sobre isso, ressaltamos o que relata Pereira (2021, p. 243):

[...] o pai da logoterapia busca operar uma “reabilitação” do conceito de inconsciente, buscando expandi-lo para além da pulsionalidade freudiana. Como vimos, a interpretação frankliana da psicanálise compreende a influência do inconsciente – reservatório de instintividade reprimida – como pandeterminística, ou seja, como produto do automatismo do aparelho psíquico. É por isso que Frankl sempre se refere ao

inconsciente freudiano como “inconsciente instintivo” ou pulsional. De par com esse inconsciente instintivo, o pai da logoterapia propõe a existência de um inconsciente espiritual.

Assim, conforme sustenta o especialista, o pensamento frankliano procura operar uma reabilitação da conceituação do inconsciente, de modo a ampliá-lo para além da compreensão autômata de um determinismo lógico-causal. Desta forma, a logoterapia estipula a compreensão do inconsciente voltada para dimensão espiritual, constituindo-se, portanto, a noção de um inconsciente espiritual, isto é, que a consciência da pessoa humana, enquanto compreensão intelectual, não se encontra inteirada de sua dimensão espiritual, mas se direcionaria para esta dimensão ao responder às exigências que vida apresenta. Tal como podemos depreender, o que Frankl sustenta por inconsciência espiritual é que o movimento existencial não se apresenta em *continuum* reflexivo. Isto impera a necessidade de afirmar que, o ser humano estaria alheio de si, de tal modo que o eu, de saída e na maioria das vezes, seria irrefletido, ou seja, a pessoa humana não estaria a par da compreensão do seu si mesmo enquanto poder-ser suas possibilidades. Tal fato se mostra na seguinte consideração de Frankl (2017, p. 76):

[...] No interior da espiritualidade humana também há algo assim como uma espiritualidade inconsciente. Com certeza, precisamos acrescentar que compreendemos por tal espiritualidade inconsciente uma espiritualidade tal, cujo caráter inconsciente consiste na supressão da autoconsciência reflexiva. [...] Espiritualidade inconsciente é a camada fontal e radical de toda espiritualidade consciente.

A partir do apontamento citado, compreendemos que, enquanto o inconsciente instintivo tende para a satisfação dos impulsos instintivos do homem, o inconsciente espiritual, elaborado por Frankl, tende ao sentido da existência. O que ocorre é que esta inconsciência espiritual se apresenta pela forma irrefletida. Portanto, o inconsciente espiritual se refere ao fato de que em alguma medida, em sua vivência, a pessoa humana se encontra alienada de si, de forma a estar obscurecida da sua existência como tal, isto é, em ter em no seu horizonte de compreensão o caráter de fazer-se possível na existência, mas aprenderia o sentido de forma não reflexionante.

Avaliamos, afinal, que, apesar das origens diferenciadas no que se refere a epistemologia conceitual, a compreensão frankliana do inconsciente espiritual guarda aproximações ao conceito de decadência, na fenomenologia de Heidegger, visto que ambas as conceituações se referem ao encobrimento da compreensão humana enquanto possibilidades, isto é, como um poder-ser indeterminado no movimento ekstático do existir. Podemos verificar que a compreensão decadente de ser-aí e a ideia da inconsciência espiritual humana, se referem ao fenômeno do indivíduo estar alheio perante sua característica ontológica original, enquanto compreensão de ser.

Destacamos, todavia, que *ser humano é ser compreensão*. Neste aspecto, tanto a logoterapia quanto a fenomenologia Heideggeriana, apontam que a radicalização da abertura do humano para o seu caráter compreensivo se direciona a partir do seu descerramento ontológico como possibilidade, isto é, como a pessoa humana compreende a si enquanto poder-ser e projeto próprio de sentido. Ao estipularmos um movimento contrário, no entanto, *como poderíamos compreender a vivência humana em seu sentido impróprio?* Na tentativa de responder este questionamento, reservamos para o próximo tópico analisar sobre a noção de impropriedade do modo de ser, de Heidegger, em contraponto ao conceito de vazio existencial, de Viktor Frankl.

### **3.3. O vazio existencial e a impropriedade do modo de ser**

Como dito nos tópicos anteriores, verificamos aspectos confluentes entre as compreensões de Heidegger e Frankl. A evidência de compreensões similares está circunscrita ao fato de que em ambos os autores é possível observar, no decurso de suas teorias, o acento em direção ao conceito de humano como o ente, dentre todos os entes, que está disposto em-um-mundo (enquanto horizonte de realização de si mesmo). Ainda, tanto uma posição quanto outra caracteriza este ente como aquele que possui a compreensão como característica ontológica originária. Tal compreender, no entanto, de saída e na maioria das vezes encontra-se encoberto, de modo que, como caracteriza Heidegger, o humano apreende sua significação primeiramente pela malha de referência cotidiana dos entes intramundanos ou, como ressalta Frankl, a pessoa

humana, num primeiro momento, intui o sentido de sua existência a partir do inconsciente espiritual, numa vivência irrefletida.

Tão logo questionamos *se ainda podemos verificar algum ponto convergente entre os pensamentos dos autores aqui tematizados, no que concerne ao descerramento do humano para sua compreensão do sentido de sua existência*. A resposta à questão se vislumbra a partir da conotação afirmativa, visto que, no decorrer da analítica existencial de Heidegger e da análise da existência de Frankl é possível verificar que compreensão de ser pode se apresentar de forma encadeada, de modo a destinar o sentido de sua existência à tutela dos outros. Dessa forma, planejamos para este tópico, analisar a possibilidade de aproximação entre o conceito de impropriedade, cunhado por Heidegger, em face da ideia de vazio ou vácuo existencial, a partir do pensamento frankliano.

Quando nos defrontamos com a fenomenologia de Heidegger, notamos que a decadência se apresenta como possibilidade de existência de ser-aí, na qual o ente pode ter a experiência de encobrimento de sua compreensão existência enquanto possibilidades. Isto posto, decaído na cotidianidade mediada, ser-no-mundo se vê referenciado pelos entes intramundanos e pela convivência impessoal com outros seres-no-mundo. Considerando sua obscurescência diante do seu caráter de poder ser, ser-no-mundo tende a tutelar a responsabilidade pelo seu existir, de modo a delegar aos outros as decisões e o cuidado ante o sentido de sua existência. Ser-no-mundo, em vista disso, se comporta a partir de seu modo impróprio de ser, já que, a impropriedade se apresenta pelo modo de existir que adota o referencial dos outros e o anulamento da responsabilidade de sua existência para si. Conforme destaca o autor, no §27, de *Ser e Tempo*:

O ser-aí, enquanto convivência cotidiana, está sob a *tutela* dos outros. Não é ele mesmo que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do ser-aí [...] O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder (Heidegger, 2015, p. 183).

Legitimados pela referência de nosso filósofo, podemos compreender que, ao estar lançado na convivência mediana junto aos entes intramundanos e no contato com outros seres-no-mundo, ser-aí se apresenta obscurecido de seu

poder-ser si mesmo, de modo que seu ser passa a estar subjugado pela tutela tácita do impessoal, o qual consolida seu poder ante às possibilidades cotidianas de ser do ente existente. Perante esta visada de horizonte, ser-aí se comporta a partir de seu modo impróprio, o qual, se fundamenta como o modo de ser em que ser-aí interpreta-se derivadamente como mais um ente simplesmente dado, de forma a perder-se compreensivamente de vista enquanto possibilidades.

Torna-se necessário, entretanto, efetuar uma advertência, a qual se refere que não há nenhuma justaposição de valor, na qual, o modo autêntico, próprio, do ser-aí se configurar como algo “bom” e o impróprio, inautêntico, como “ruim”. A diferença entre estes modos se apresenta unicamente na característica do modo de realização do ser-aí na existência. Corroborando a isso, nos valem das observações de Casanova (2017, p. 137):

[...] se estaria cada vez mais inclinado a afirmar, a partir daquilo mesmo que nos diz o texto de *Ser e tempo*, que o impróprio é ruim enquanto o próprio é bom. [...] Impróprio e próprio não são modos de ser marcados por algo assim como uma diferença de essência, quase como pudéssemos dizer que o ser-aí impróprio não seria e que só a propriedade tornaria o ser-aí um ser-aí. Não! O ser-aí impróprio é tão radicalmente um ser-aí quanto o ser-aí próprio: própria ou impropriamente, o ser-aí cuida de si, porque sendo de maneira próprio ou impróprio ele decide quem é. A diferença entre eles está apenas em como cada uma dessas possibilidades caracteriza o modo de realização de si como cuidado que é essencial a todo ser-aí. [...].

Conduzidos pela exposição de nosso comentador, reafirmamos, portanto, que o modo próprio de forma alguma pode ser assemelhado a uma figura valorativa de boa-fé, mas deve ser assimilado como o um dos modos em que realiza a sua existência. Isto é, o modo impróprio também se apresenta como uma forma de constituição existencial de ser-aí, pelo fato de que, pelo ente de existência ser compreensão, o obscurecimento deste caráter compreensivo é uma possibilidade que só ser-aí pode ter. Ainda, ressaltamos desta maneira que, a diferença entre os modos de ser própria e impropriamente está no fato de que, enquanto o último se refere ao encobrimento de ser-aí concernente à sua compreensão originária de ser, o modo próprio se mostra como modo para o qual ser-aí se apresenta como ser-livre para a liberdade de escolher-se e acolher a si mesmo, isto é, como a possibilidade de apropriação de ser aquilo que já

sempre é, em função da realização de um projeto de sentido em sua existência. Assim, ser-aí é o único ente que tem a disponibilidade de assumir-se enquanto possível na existência ou decidir pelo encadeamento de sua compreensão de ser, diluindo-se pela tutela do impessoal.

Levando em conta o mencionado, ao efetuarmos uma comparação da fenomenologia-existencial de Martin Heidegger com a análise existencial de Viktor Frankl, podemos observar convergências entre a concepção da impropriedade do modo de ser ao que, na logoterapia, se fundamenta por vazio existencial. Conforme depreendemos da posição frankliana, o conceito de vazio existencial se refere àquela sensação, experimentada pela pessoa humana, da falta de um sentido singular para sua existência. Este vazio se apresenta pela sensação de falta de sentido advinda daquilo que o autor denominou de *frustração existencial*, a qual se caracteriza pela frustração da vontade de sentido até o ponto de uma crise radical acerca da possibilidade de realização de um sentido para a vida.

Dizendo de modo mais cristalino, conforme afirma nosso autor, as pessoas se sentem frustradas existencialmente pela forma com que “[...] duvidam do sentido da vida ou porque já desesperam até de encontrar, em geral, um sentido para a vida” (Frankl, 2019a, p. 45). Assim, percebemos que a frustração da vontade de sentido, se apresenta como a frustração da pessoa à sua abertura ao sentido de sua existência, de tal modo a resultar neste sentimento de falta e de vazio interior, que Frankl caracteriza como vácuo existencial.

Desta forma, este sentimento de vazio pode ser expressado de forma manifesta, através de uma exagerada preocupação com a autorrealização (na qual o indivíduo tende a mascarar o vácuo existencial por uma série de compensações), pelo tédio ou pela indiferença. A respeito disso, Frankl (2017) afirma que:

[...] E como é que se manifesta concretamente esse sentimento onipresente de ausência de sentido ou de vazio? No tédio e na indiferença: sendo possível definir o tédio como uma falta de interesses e a indiferença como uma falta de iniciativa: falta ao homem de hoje em muitos aspectos um interesse autêntico pelo mundo, para não falar de ele tomar iniciativa de, estando no mundo, transformar algo no mundo (p. 275).

Com a referência acima, nos sentimos autorizados a afirmar que o vácuo existencial, enquanto sensação de falta de sentido e vazio interior, acentua a pessoa humana a um estado inerte de falta de iniciativa e de interesse no e pelo mundo, considerando este último como horizonte existencial de realização. Para o pensamento frankliano, estes modos de ser, fundamentados no tédio e na indiferença, resultam em um obscurecimento da compreensão da pessoa em relação a sua dimensão espiritual, de tal sorte que esta mergulha em uma vivência autômata e despersonalizada.

Ainda, no que concerne a menção que fizemos sobre a preocupação demasiada com a autorrealização e vários modos de mascaramento do vazio existencial, em conformidade com Santos (2016), afirmamos que, a fim de compensar o sentimento de falta de sentido experienciado, o indivíduo pode deslocar-se para a busca da satisfação da vontade de poder ou vontade de prazer, visando buscar o preenchimento deste vazio de sentido. Podemos interpor alguns exemplos, como a ganância financeira, a exaltação em face do outro, como exemplos da vontade de poder; ao passo que vontade de prazer pode ser qualificada pela satisfação dos impulsos sexuais, alimentação ou consumo de bebidas alcoólicas em excesso, consumismo extremo, dentre outros.

Tanto o tédio, a indiferença, ou mesmo o exagerado enfoque na autorrealização são expressões de um modo oclusivo da compreensão do humano perante sua dimensão noética enquanto possibilidades. Percebemos, afinal, que, estes modos de ser se apresentam em um contexto no qual a pessoa humana existe num *commercium* de sua responsabilidade, de modo a uma tutela da responsabilidade pela realização do sentido de sua existência. Sob este aspecto, conforme ressalta Frankl (2011), a pessoa humana se dirige na abnegação de sua unicidade e se perfaz por meio da vontade do outro, seja fazendo o que os outros fazem ou adotando, de forma submissa, a ordem que o outro emana. A estas situações, Frankl denominou de *conformismo* e *autoritarismo*, respectivamente.

Por este ângulo, podemos identificar que a noção de vazio existencial de Frankl, ao passo que caracteriza a constituição da pessoa humana como expressão da tutela e do referencial dos outros, guarda semelhanças com o

conceito de impropriedade do modo de ser. Embora Heidegger, indique que na impropriedade também se conserva um sentido existencial (mesmo que não sendo o sentido autêntico do ente humano), considerando esta pesquisa, tendemos a afirmar que Frankl se dirige a este mesmo fenômeno (ou uma constituição similar) sob a denominação de uma falta de sentido ou um vazio existencial, considerando que ambos os pensamentos são concernentes ao modo de ser que se faz referência a oclusão da pessoa humana enquanto sua constituição ontológica compreensiva como possibilidades e a tutela tácita do impessoal, ante a realização do projeto existencial.

Ainda, conforme apresentamos nos primeiros capítulos deste trabalho, podemos observar que nossos autores reservam compreensões similares acerca de um “despertar” da constituição compreensiva do homem, para seu poder-ser possibilidades. Com o objetivo de sintetizar tais aproximações a respeito da reabilitação compreensiva da pessoa humana sobre si enquanto ser possível, tomamos para o título de nosso tópico seguinte a tematização da noodinâmica frankliana a partir do cotejamento com a compreensão de angústia, em Heidegger.

#### **3.4. A noodinâmica enquanto contato com a angústia como tonalidade afetiva fundamental**

Podemos observar implicações similares entre a fenomenologia Heideggeriana e a logoterapia de Frankl em relação ao que dispõe sobre um certo “despertar” da compreensão humana para sua característica fundamental enquanto poder-ser. Heidegger apresenta a angústia como o “tônus” que despertará o ser-aí do seu estado mediano, ao passo que Frankl denominou o conceito de noodinâmica como o campo de tensão que se polariza entre ser e o dever ser, de modo a caracterizar este tensionamento como o empreendimento motivador para a busca de sentido na existência.

Heidegger aponta no § 40 de *Ser e tempo* a angústia como uma disposição fundamental de uma abertura privilegiada de ser-aí. Por outras palavras, a angústia promove que ser-aí tenha uma sensação de “estranheza” diante de sua condição no mundo, pois esta retira ser-aí de sua labuta decadente no mundo, rompendo com a convivência do cotidiano. Conforme afirma o

filósofo, a angústia “[...] retira ser-aí de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. O ser-aí se singulariza, mas *como ser-no-mundo*. O ser-em aparece no ‘modo’ existencial de *não sentir-se em casa*” (Heidegger, 2015, p. 255). Portanto, em compasso com o que afirma o autor alemão, neste movimento, a tonalidade afetiva da angústia promove uma ação desobstrutiva do efeito oclusivo da mediania cotidiana e revela ao ser-aí ao nada, isto é, a angústia estabelece uma radicalização de ser-aí diante de um contato direto com a sua abertura.

Desta forma, conforme compreende Figal (2005), a angústia, ao defrontar ser-aí com o nada, também lhe reitera ao *descerramento* perante o seu caráter de ser-possível. Ora, contrastado em face do nada, só resta ser-aí ser possibilidades. Tal afirmativa é possível ser observada ao verificar a expressão de Heidegger no § 41 de *Ser e tempo*, no qual o filósofo afirma que: “É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar” (Heidegger, 2015, p. 258). Assim, tendo como direção o pensamento do autor, compreende-se que a angústia apresenta ser-aí a si mesmo em sua liberdade para as possibilidades que lhe são características, de modo a poder escolher e acolher a si mesmo, isto é, para a propriedade de seu modo de ser enquanto possibilidade ou diluir-se em meio a convivência cotidiana com os demais entes no mundo.

Viktor Frankl, por sua vez, ao desenvolver seu pensamento logoterapêutico, apresenta a noção de uma *noodinâmica*, isto é, uma *dinâmica de sentido*, a qual está consolidada por meio de um campo de tensão que se polariza entre o *ser* e o *dever-ser*. Conforme destaca o vienense, este campo tensional se caracteriza pela “[...] tensão entre o que já se alcançou e aquilo que ainda se deveria alcançar, ou o hiato entre o que se é e o que se deveria vir a ser. [...] Somente assim despertamos do estado latente a vontade de sentido” (Frankl, 2008, p. 129-130). Amparados pelo pensamento frankliano, podemos interpretar que a *noodinâmica* se fundamenta na radicalização de uma abertura da pessoa humana em direção ao sentido de sua existência, bem como, a realização de seus valores perante as possibilidades que se revelam ao existir no mundo.

Assim, a noodinâmica se apresenta pela consideração da liberdade da vontade humana, de modo a promover um “ser-atraído” para o mundo do dever-ser, dos valores. Nos valem dos comentários de Pereira (2021, p. 181) ao afirmar que “[...] A noodinâmica [...] leva em consideração a liberdade humana de realizar o sentido ou não, a cada momento”. Desta forma, seguindo os indicativos de nosso comentador, podemos assegurar que ao levar em consideração a liberdade humana, a noodinâmica se refere a um “despertar” da consciência humana para seu movimento *ekstático* de sua vontade de sentido. Tornando mais nítida, podemos referir que a noodinâmica, portanto, ao tensionar a abertura da pessoa do que seu “o que está sendo” em face de seu dever-ser, favorece que a vontade de sentido do ser humano seja retirada de seu estado de estupor e a passe a vigorar em direção à realização de valores e ao preenchimento do sentido de sua vida.

Tendo por consideração os pensamentos dos pensadores ora estudados, destarte, podemos observar que tanto Heidegger quanto Frankl dissertam sobre um movimento de radicalização da abertura do ser humano. Tal movimento visa retirar a compreensão da pessoa humana de seu estado latente para despertá-la para sua característica de possibilidades enquanto existente no mundo. Desse modo, percebemos, dadas as devidas proporções teóricas, que a noodinâmica frankliana opera efeito similar ao que discorre a angústia explicitada por Heidegger, enquanto tonalidade afetiva fundamental, a saber, o ato de defrontar o humano diante de seu caráter de poder-ser em meio às possibilidades que lhe são apresentadas no mundo, considerando o sentido de sua existência.

Ressaltamos, no entanto, que o campo de tensão, demonstrado por Frankl, e a abertura existencial proporcionada pela angústia de Heidegger, só se demonstram como fundamentais e constituintes do poder-ser do humano pelo fato de radicalizar este movimento *ekstático* em face de uma existência que é finita. Assim, compreendemos que a angústia que angustia o ser-aí e a noodinâmica que tensiona a pessoa humana, só o fazem em função do caráter da temporalidade finita da existência humana, de modo que somente pela confrontação da finitude é que se pode evidenciar uma radicalização para a abertura da existência, bem como, diante do sentido da vida. Objetivando tematizar sobre este aspecto da existência humana, programamos para o próximo tópico demonstrar como ocorre o sentido a partir do confronto com a

possibilidade de finitude, tendo por escopo a continuidade de nossa análise comparativa entre os pensamentos de Heidegger e Frankl.

### **3.5. O sentido da morte: a confrontação com a possibilidade de finitude**

Conforme indicamos ao final do tópico anterior, outro ponto em que podemos indicar similaridades compreensivas entre os pensamentos de Heidegger e Frankl se refere ao fenômeno da morte como traço de existência e reveladora de sentido ao ser humano. Tanto a fenomenologia de Martin Heidegger, quanto a logoterapia de Viktor Frankl, compreendem o traço finito da morte como a possibilidade do ser humano antecipar-se a si mesmo, tendo seu ser sempre em jogo, e decidir pela realização de um projeto de sentido que lhe signifique a singularidade de sua vida.

Conforme assinala o pensamento fenomenológico existencial de Heidegger, o ser-aí existe na medida em que está circunscrito temporalmente, isto é, a preocupação enquanto traço fundamental de ser-aí é um fenômeno do tempo, de modo que este caráter temporal é o que constitui o sentido ontológico de ser-aí. Esta premissa se fundamenta a partir da seguinte passagem do § 45 de *Ser e tempo*, no qual Heidegger (2015) afirma que:

O fundamento ontológico originário da existencialidade do ser-aí é a *temporalidade*. [...] Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário de ser-aí, onde *está em jogo* o seu próprio ser, então o cuidado deve precisar de “tempo” e, assim, contar com “o tempo”. A temporalidade do ser-aí constrói a “contagem do tempo” (p. 307).

Em consonância às palavras de nosso filósofo, citadas no excerto *supra*, podemos depreender que a constituição existencial de ser-aí se dá sob o fundamento ontológico originário da temporalidade. Para melhor dizer, compreende-se que o tempo é o fator essencial da existência do ser-aí, diante das possibilidades que lhe são reveladas em mundo. Deste modo, nos sentimos autorizados a nos guiar pelas observações de Han (2020), nas quais este alude que a existência do ser-aí de Heidegger está inerente ao caráter irremediável do tempo, de modo que o ente de existência só existe a partir do sentido ontológico da temporalidade. Assim, portanto, a temporalidade é igualmente um constituinte

da existência do ente humano - quer dizer, é um existencial - de modo que ser-aí é se existir sob a mirada da temporalidade, isto é, o ser do ser-aí é tempo.

Ao evidenciar isso, nosso aceno à constituição existencial de ser-aí pretende apontar o fundamento ontológico do tempo. Daí, o leitor mais atento poderá questionar: *qual a relação entre a temporalidade, enquanto fundamentação ontológica, e a finitude, evidenciada pela morte?* A morte se caracteriza como a delimitação de uma temporalidade finita, ou seja, quando nos reportamos a finitude, queremos direcionar a uma compreensão de uma existência em curso que se direciona para um fim, no qual não existem mais possibilidades após esta demarcação finita. Para expressar de outro modo, a morte se apresenta como uma possibilidade irremediável para a impossibilidade; a finitude se fundamenta a partir da possibilidade do não-poder-ser. A morte, afinal, indica o ser-aí enquanto finito, como um ente que desde sua origem se direciona para o fim. Deste modo, desde sua originalidade, ser-aí se apresenta como ser-para-morte. Ora, se ser é tempo, tendo a finitude como a barreira da temporalidade da existência de ser-aí, logo o poder-ser se torna impossível.

Apontamos, no entanto, que, ao contrário de uma compreensão derradeira e fatalista da morte, a possibilidade da finitude deve ser compreendida também como constituição da existência de ser-aí. Isto se deve ao fato de esta promover ao ente humano a possibilidade de antecipar-se a si mesmo e, perante seu movimento de poder-ser si mesmo. Disso decorre a possibilidade de eleger quais os fenômenos e expressões mais essenciais, diante das possibilidades apresentadas, que fundamentam a constituição de seu projeto de existência. Assim, ao remetemos à finitude, não apontamos um processo disfuncional de um ente que, outrora, se encontrava em funcionamento “pleno”. Antes, intentamos nos reportar a uma constituição existencial que permite ao ente humano ter um chamado de consciência (*Gewissen*) perante a sua existência e mover-se em um movimento *em-direção-a-si*, para *si* (HAN, 2020). A possibilidade da morte, dessa forma, promove que o ser-aí (ao ter este chamado de consciência diante da possibilidade de antecipação de si mesmo) possa se direcionar pela apropriação do modo de ser que lhe é mais originário, considerando a concretude de seu projeto de sentido existencial.

Destarte, a morte, sendo propiciadora da possibilidade antecipadora de ser-aí, permite que este ente de existência possa assumir seu caráter ontológico

originário e poder-ser o seu modo *mais próprio* de ser. Sobre isso, no § 50 de *Ser e tempo*, encontramos:

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio ser-aí tem de assumir. Com a morte, o próprio ser-aí é impendente em seu poder-ser *mais próprio*. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o ser-aí é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser aí. Se, enquanto essa possibilidade, o ser-aí é, para si mesmo, impendente, é porque depende *plenamente* de seu poder-ser mais próprio. [...] A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples de ser-aí. Desse modo, a *morte* desvela-se como a possibilidade *mais própria, irremissível e insuperável*. Como tal, ela é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se em que o ser-aí está, essencialmente, aberto para si mesmo e isso no modo de anteceder-a-si-mesmo [...] (Heidegger, 2015, p. 326).

Amparados pela citação acima, podemos observar que para o pensamento fenomenológico Heideggeriano, a morte se apresenta como a possibilidade ontológica na qual ser-aí pode assumir-se em seu poder-ser mais próprio. Afinal, a finitude, como possibilidade da impossibilidade, isto é, enquanto limite irremissível e insuperável do poder-ser, desvela ao ente de existência a possibilidade de antecipação de si mesmo, de tal forma que este *anteceder-se* se fundamenta em uma abertura privilegiada de ser-aí em poder assumir a propriedade como seu modo de ser e passar a existir sob a guisa de um projeto de sentido singular. Ao cotejarmos a compreensão da finitude de Heidegger com o sentido da morte, empreendido na logoterapia frankliana, podemos observar construções compreensivas similares diante da ideia do fim da vida como a possibilidade do sentido próprio da existência. No que lhe concerne à compreensão do caráter finito da vida, Frankl (2022) torna compreensível seu modo de ver na seguinte passagem:

Se não somos ameaçados por nenhuma morte e nenhum fim, nenhuma limitação das possibilidades, não vemos nenhum motivo para realizar exatamente agora uma ação ou nos dedicar precisamente agora a uma vivência – enfim, haveria tempo, nós teríamos tempo, infinitamente muito tempo. Por outro lado, o fato e somente o fato de que somos mortais, de que nossa vida é finita, de que nosso tempo é limitado e de que nossas possibilidades são restritas, é esse fato que faz parecer com sentido fazer alguma coisa, aproveitar uma oportunidade e concretizá-la, realizá-la, aproveitar e preencher o tempo (p. 49).

Considerando isso, nos sentimos autorizados a interpretar que o fenômeno da morte, para a logoterapia, também se revela a partir da demarcação do limite temporal da existência. Desse modo, para Frankl, a morte, enquanto limitação do tempo para existir no mundo, promove ao ser humano a urgência de concretizar as ações que lhe trazem sentido em sua existência. Está aí em jogo uma realização de valores, com o fito de aproveitar as possibilidades que se apresentam nesse tempo, que é finito, para preencher o sentido de sua vida. Compreendemos, assim, que a possibilidade da morte aponta à restrição das possibilidades do existir, de tal forma que resta ao ser humano eleger quais possibilidades serão concretizadas em realizações, tendo por consideração seu projeto de sentido na existência. Caso a vida não tivesse seu limite de tempo “balizado” pela morte, enquanto finitude, o ser humano seria compelido ao tédio de uma vida infindável, na qual a pessoa estaria sempre adiando suas ações e a responsabilidade perante seu poder-ser. Frankl (2019b), em sua obra *O sofrimento Humano*, respalda esta compreensão a partir do trecho seguinte:

[...] se não houvesse morte, a vida infindável não teria sentido. Pois então o homem estaria sempre adiando tudo, não seria necessário fazer hoje o que se poderia deixar para amanhã. Nada o impulsionaria a aproveitar o momento para realizar valores e preencher o sentido da vida (Frankl, 2019b, p. 308).

Fomentados pelo extrato referido acima, interpretamos que, para o pensamento frankliano, a finitude não deve ser interpretada pelo viés trágico da perda do tempo, mas evidenciada como constituição fundamental da existência, que promove com que o ser humano possa estipular o sentido de sua vida, perante o aproveitamento de todos os momentos de poder-ser si mesmo de sua existência. A ideia da finitude, portanto, permite à pessoa destacar a premência da realização das possibilidades que lhe são mais significativas em sua vivência. Deste modo, ter a consciência da possibilidade do fim impulsiona o indivíduo, enquanto sujeito de sua própria história, a antecipar-se a si mesmo e construir-se (em direção a sua totalização) por meio de sua singularidade, isto é, de modo a exaltar a unicidade de sua existência.

Nesta seara, a finitude não se revela pela dimensão de um tempo cronológico, mas se apresenta em um contexto de uma temporalidade que é

existencial. Desta forma, conforme afirma nosso autor, “[...] uma vida que tenha sido sempre vazia de sentido, isto é, uma vida que tenha sido desperdiçada, pode - mesmo no último momento - ganhar sentido pelo modo como nós enfrentamos tal situação [...]” (Frankl, 2005, p. 94). Afirmamos, em vista disso, que mesmo em face da iminência conjectural da morte física, ainda assim, é possível que no instante derradeiro a pessoa tenha a possibilidade de atribuir sentido à sua vivência, por meio da realização de valores<sup>18</sup>.

Seguindo o dito até o momento, podemos perceber, enfim, que tanto para o pensamento Heideggeriano, quanto para teoria logoterapêutica de Frankl, a finitude se mostra como fenômeno fundamental da existência humana, visto que, em face da possibilidade da morte, a pessoa é levada a uma abertura privilegiada para si mesma, podendo existir em seu modo autêntico e preencher o sentido de sua vida. Ao observarmos, no entanto, as referências do pensamento de nossos autores, considerando o cenário de enlace em que foram apresentados os conceitos, podemos nos ver tentados a questionar se há alguma relação específica entre a compreensão frankliana do sentido existencial e o modo de ser autêntico, defendido por Heidegger. Com o objetivo de elucidar esta questão, programamos para o próximo tópico abordar sobre as possíveis aproximações entre as noções de sentido da vida e autenticidade do modo de ser.

### **3.6. O sentido da vida como o modo de ser autêntico**

Quando nos dedicamos à investigação da compreensão humana por meio do olhar dirigido pelos pensamentos de nossos autores, podemos observar certa afinidade no que concerne à tomada dos conceitos de sentido da vida, da logoterapia de Frankl, e da noção de autenticidade ou propriedade, da analítica existencial de Heidegger. Este ponto de convergência se fundamenta, sobretudo, no traço característico humano referente à autodeterminação de si mesmo, perante as possibilidades que se apresentam no mundo, em face da temporalidade da existência. Para conduzir o leitor em nossa análise, buscaremos qualificar nossa lógica de pensamento a partir das linhas seguintes.

---

<sup>18</sup> Neste caso em específico, o sentido da vida pode ser apreendido, sobretudo, pela realização de valores de atitude. Para mais informações, consultar o tópico “2.6.3. Valores de Atitude”, do capítulo 2 desta dissertação.

Ao nos depararmos com o pensamento fenomenológico existencial de Martin Heidegger, nossa leitura é demasiadamente marcada pela referência da propriedade do modo de ser do ser-aí, isto é, o modo como o ente que nós somos se comporta de forma mais autêntica, na medida em que existe no mundo. Diante dessa afirmativa, logo, podemos ser interpelados por uma interrogação, a qual se mostra fundamental para a compreensão da analítica existencial Heideggeriana: *em que se caracteriza o modo autêntico ou próprio de ser-aí?* Como objetivo de nos dedicarmos a questão, recorremos, primeiramente, às palavras do filósofo, através da citação do seguinte trecho do § 60 de sua obra capital *Ser e tempo*:

[...] Esse deixar o si-mesmo mais próprio agir em si por si mesmo, em seu ser e estar em dívida, representa do ponto de vista fenomenal, o poder-ser próprio, testemunhado no ser-aí. A sua estrutura existencial deve ser agora liberada numa exposição. Somente assim penetraremos na constituição fundamental da *propriedade* da existência que se abre no próprio ser-aí (Heidegger, 2015, pp. 376-377).

Tendo por respaldo a citação acima, é possível depreender que a propriedade como modo de ser se refere ao modo como o ser-aí existe de forma a apropriar-se de si mesmo, isto é, agir em si e por si mesmo, numa exposição que remonte a sua constituição existencial enquanto ente de possibilidades, de forma a poder vir-a-ser o poder-ser quem ele é. Interpretamos, desta forma, que o modo autêntico de ser-aí se refere justamente a essa apropriação de si mesmo, considerando que o que está em jogo é o seu próprio ser. Assim, podemos dizer que a afinação de ser-aí ao seu modo próprio, autêntico de ser remete a sua compreensão como traço constitutivo ontológico, de tal forma a lhe descerrar seu poder-ser si mesmo como movimento *ekstático* de abertura à existência.

A autenticidade do modo de ser, dessa forma, reserva a ser-aí o comprometimento com a entrega perante a realização do sentido próprio de sua existência, tendo por consideração este seu projeto singular. Esta singularidade, por sua vez, se revela no próprio agir do ente de existência, tendo em vista o cuidado em si por si mesmo Conforme destaca Heidegger (2012b, p. 58):

[...] Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido, Este significa mais do que simples consciência

de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado.

Desta forma, o modo de ser autêntico promove o chamado de ser-aí para o cuidado como reconquista de si, de seu caráter de poder-ser si mesmo. Este cenário, por sua vez, resguarda a realização de ser-aí tendo por pano de fundo um projeto existencial que esteja fundamentado pelo sentido singular de sua existência. A implicação desse sentido singular é caracterizada na forma como ser-aí assume a responsabilidade pelo seu poder ser, implicando a antecipação de si perante o campo de possibilidades que se abrem em seu existir.

Viktor Frankl, com a análise existencial empreendida na logoterapia, desencadeia um pensamento compreensivo acerca da noção de sentido da vida, que nos permite tecer aproximações àquilo que Heidegger tratará como a apropriação do modo originário de ser. Ao pensarmos pelo viés da proposta logoterapêutica frankliana, podemos interpretar que, o que na filosofia Heideggeriana poderia se reconhecer pelo modo autêntico de ser, na logoterapia se apresenta este escopo de compreensão como uma vida dotada de sentido, o qual se direciona para a realização de valores visando a unicidade, isto é, o aproveitamento único e singular de cada momento desta existência que é exclusiva de cada pessoa. Perante a isso, podemos observar esta compreensão do sentido único e intransferível da vida de cada sujeito singular, a partir do seguinte trecho, proferido por nosso autor:.

[...] nunca se trata de considerar “a” essência, mas a essência “do” homem, que cabe ao homem realizar e representar, a “sua” essência. Trata-se da realização da possibilidade de valor que incumbe a cada indivíduo particularmente. “Chega a ser o que és” não significa somente “chega a ser o que podes e deves ser”, mas também “chega a ser o que só *tu* podes e deves ser” (Frankl, 2019b, p. 292)

Deste modo, podemos compreender que, para o pensamento frankliano, o sentido da vida se revela a partir da possibilidade de realização de valores que cabe a cada pessoa, em sua particularidade, realizar. Melhor dizendo, o sentido da vida se apresenta no modo como a pessoa assume sobre si o caráter de se fazer possível em sentido singular diante das possibilidades que se revelam em sua existência. Chegar a ser o que só *tu*, e ninguém mais, podes e deves ser. O

sentido da vida, desta forma, se aponta para um *intentio* para os valores que este indivíduo possui, configurando a realização destes sob o pano de fundo de um projeto existencial.

Assim, interpretamos que a dinâmica existencial se apresenta como ponto fundamental do conceito de sentido da vida, sobretudo ao intencionar para a realização de valores e transcender a si mesmo, a pessoa estaria em uma abertura privilegiada para a própria compreensão de si e da singularidade de sua existência, buscando existir a partir do que ela mesma é e pode ser. Observamos, portanto, que a análise existencial frankliana possui bases sedimentadas a partir da compreensão fenomenológico existencial. Em corroboração a este pensamento, nos referenciamos ao que comenta Lukas (1989, p. 36):

[...] o homem não [é] só como um ser “lançado à vida”, mas como um ser que, depois de “lançado à vida” tem de encontrar por si próprio a sua verdadeira entidade, assim reconquistando o princípio de ação. A logoterapia tem suas raízes originárias nessa filosofia da existência, especialmente em sua forma afirmativa da vida.

Seguindo nesta linha de pensamento, nos sentimos autorizados pelo comentário descrito acima para afirmar que o movimento de abertura, perante o qual, a pessoa promove sua autotranscendência em direção `concretude de valores, alinhado com o preenchimento de sentido de vital pode ser caracterizado como a apropriação do modo único de ser. Nos vemos licitados a estabelecer tal afirmativa, visto que tais propostas evidenciam para o descerramento da pessoa diante do movimento *ekstático* de abertura para a existência, tendo por base a realização de um projeto de sentido único que evidencia a singularidade pertencente a cada pessoa. Cabe, portanto, a cada pessoa desobstruir-se diante de seu poder-ser si-mesmo e reconquistar-se a partir de cada ação empreendida em sua vivência.

O si mesmo enquanto poder-ser possível, revela em si a caracterização implícita da unicidade humana. A este respeito, destacamos o que afirma Frankl (2020, p. 36), na qual o autor em sua obra *Psicoterapia e existencialismo*, dispõe que “[...] o sentido da vida deve ser concebido como o sentido específico de uma vida pessoal em determinada situação. Cada ser humano é único, e a vida de

cada homem é singular; ninguém é substituível, nenhuma vida humana é repetível”. Desta forma, viver uma vida com sentido, para a compreensão frankliana, é existir pela guisa de um projeto de sentido próprio, isto é, aquele que remete ao descerramento da pessoa para o seu dever-ser, em direção à realização de valores. De modo mais transparente, para o pensamento frankliano, uma vida dotada de sentido se caracteriza como aquela existência na qual a pessoa se remete a uma abertura para sua existência como algo irrepetível, de modo a considerar o sentido desse existir por meio das suas realizações, vivências e posicionamentos diante das possibilidades e facticidades que se revelam no mundo.

Tendo em vista que ambos os conceitos trabalhados por nossos autores se dimensionam a partir da liberdade humana em ser livre para poder-ser quem se é, revelando a unicidade de sua existência, avaliamos que, em grande medida, a compreensão de Frankl acerca do sentido da vida pode se aproximar do conceito de autenticidade, cunhado por Heidegger. Observamos, assim, que a influência da fenomenologia Heideggeriana é notável diante dos escritos da logoterapia de Frankl, sendo percebida inclusive no conceito fundamental da teoria logoterapêutica.

Consideramos, no entanto, que as confluências não se limitam a estes conceitos, mas que estas também podem ser divididas no modo como a pessoa humana cuida de si e se responsabiliza por si, pela realização do projeto de sentido próprio em sua existência. Considerando que o modo de ser próprio e o sentido da vida só se resguardam pela temporalidade finita da existência, vemos que a autenticidade e o sentido deste existir se perfazem no modo como o humano cuida e se conscientiza pela realização de si em sua dinâmica existencial. Compreendendo que este contexto é premente para os objetivos desta dissertação, no que concerne a compreensão de como se dá o sentido da autenticidade em face da finitude, considerando as aproximações entre os pensamentos de Heidegger e Frankl, programamos para o próximo tópico tematizar como o conceito de responsabilidade, defendido por Frankl, se referiria à noção de cuidado, desenvolvida na fenomenologia Heideggeriana.

### **3.7. O cuidado como responsabilização pelo projeto de sentido na existência**

Ao nos dedicarmos ao estudo das posições de Heidegger e de Viktor Frankl, é possível percebermos a concordância de que a finitude da vivência humana proporciona que a pessoa tenha a possibilidade de assumir-se a si própria em seu poder-ser na existência. Assim, a finitude evidencia o caráter irrepetível e irremediável deste existir, de tal maneira que, ao vislumbrar a morte como possibilidade, o humano passa a antever-se em direção da realização das possibilidades e vivências mais significativas, com o fito de ressaltar o valor único da vida e preencher este sentido existencial. Sobre este aspecto, destacamos o que dispõe Marton (2018, pp. 23-24):

[...] Desse ponto de vista, a morte é ao mesmo tempo nosso destino como seres finitos e nossa origem como seres humanos. [...] A morte, esse fato bruto, esse “não sei o quê”, deixa entrever a passagem do ser ao nada. Por isso mesmo, ela vem pôr em causa o sentido da vida. De modo lento ou abrupto, com violência ou suavidade, ela propõe ao homem, num instante, o desafio de pensar a sua própria condição.

Podemos dizer, portanto, que a morte coloca em “xeque” o modo de ser fundamental para a existência da pessoa humana, de maneira que esta esteja inteirada quanto a possibilidade de apropriar-se e realizar-se de modo autêntico, único, em seu existir. Deste modo, a morte aqui protagonizada é a possibilidade criadora de pensar a própria condição humana, destacando-se o descerramento para o seu modo de ser possível na existência.

Ao propor que o humano compreenda a possibilidade de seu modo ser mais originário, a morte também apresenta a possibilidade de antecipação a si mesmo de forma a se instituir um projetar-se em direção à quais são as possibilidades significativas possíveis e dignas de serem realizadas na existência, conforme o sentido que se apresenta para esta vivência humana. A incumbência deste projeto também se faz diante da expectativa da realização das possibilidades únicas deste modo de ser próprio. Ora, se há um descerramento do humano como indeterminado, isto é, aquele que determina a si mesmo em face do seu horizonte de realização, a constituição de um modo próprio de ser, por conseguinte, se requer um certo grau de comprometimento

diante do cumprimento deste projeto de sentido. Considerando isto, podemos interpretar que este contexto é referido na filosofia Heideggeriana através do conceito de *cuidado* (*Sorge*), enquanto na logoterapia de Frankl, podemos reconhecer este cenário no que se refere à caracterização da *responsabilidade* pelo sentido da vida.

No pensamento fenomenológico existencial de Martin Heidegger, ao se ver confrontado com a nadificação evidenciada pela angústia, esta como tonalidade afetiva fundamental, ser-aí vê radicalizada sua condição ontológica enquanto ser-no-mundo, como o ente que coloca em jogo seu ser, sendo, podendo ser-livre para a propriedade de seu modo de ser, enquanto possibilidade. Ocorre, no entanto, que estas possibilidades só lhe são possíveis em uma existência que é finita, de modo que a morte se apresenta como limite intransponível e indelével deste existir. Conforme afirma Heidegger (2015, p. 339), a possibilidade da “[...] morte não propicia ao ser-aí nada para ‘ser realizado’ e nada que, em si mesmo, possa ser real. É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo o existir” (p. 339).

Deste modo, enquanto limite temporal, a morte, como possibilidade, se caracteriza como uma estrutura da existência, de modo a propiciar que ser-aí, uma vez desperto para seu caráter originário de poder-ser, passe a existir pela antecipação da possibilidade da morte. Este antecipar-se é o que Heidegger caracteriza com a noção de *cuidado*.

Frente ao descerramento de sua condição originária, o ser-aí, enquanto um ente que caminha para a morte, ao evidenciar a finitude como possibilidade de existir como o todo o seu poder-ser, se vê afetado pela necessidade de cuidar de si mesmo diante de sua existência. Assim, este cuidado se revela no modo como ser-aí antecipa a si mesmo, de forma a configurar sua abertura ekstáticamente às possibilidades propriamente ditas em seu existir, com base em um campo de sentido (Kahlmeyer-Mertens, 2003). Desta forma, no § 44 de *Ser e tempo*, podemos observar que:

[...] A estrutura do cuidado enquanto anteceder-*a-si-mesma-no-já-estar-num-mundo-como* ser-junto aos entes intramundanos, resguarda em si a abertura do ser-aí. *Com* ela e *por* ela é que se dá a descoberta. Por isso, somente com a *abertura* do ser-aí é que se alcança o fenômeno *mais originário* da verdade. (Heidegger, 2015, p. 291)

Amparados pelo trecho acima, compreendemos que, para a fenomenologia Heideggeriana, a estrutura do cuidado é o que promove a abertura de ser-aí ao seu projeto de existência. Já que este é fundamentado pelo campo de sentido existencial em face das possibilidades que são apresentadas pela convivência no mundo. Elucidando, é pela antecipação que ser-aí irá determinar e acolher a si mesmo, assumindo sobre si a responsabilidade pelo seu poder ser (CASANOVA, 2017). Neste aspecto é pela própria decisão antecipadora, que ser-aí poderá constituir o que é, sendo, na existência. Assim, ressaltamos o que Heidegger (2015) afirma no § 61 de sua obra fundamental:

A decisão projeta-se para esse poder-ser, isto é, nele se compreende. Esse compreender mantém-se, pois, numa possibilidade originária do ser-aí. *Propriamente*, ele aí se mantém caso a decisão seja originária naquilo que ele tende ser. [...] Somente *antecipando* a decisão torna-se um ser originário para o poder-ser mais próprio do ser-aí. A decisão só compreende o “pode” do poder-ser e estar em dívida quando ela “qualifica” como ser-para-a-morte. (p. 389).

Ora, considerando a citação acima, percebemos que o cuidado, como o antecipar-se em relação à possibilidade da morte, configura também a exigência premente de uma decisão, a qual se projeta em direção ao poder-ser de ser-aí. Assim, é nessa decisão antecipadora que o ente que nós somos poderá delinear a projeção em que se fundamentará a realização de sua existência, tomando para si a responsabilidade pelo seu modo de ser. Assim, por essa decisão é onde se mostra a forma como ser-aí cuida de si, onde se revela sua escolha pela apropriação de seu modo de ser ou por diluir-se perante a convivência com impessoal e com a manualidade dos entes intramundanos. Desta forma, ao analisarmos o conceito de cuidado de Heidegger, podemos observar que há proximidades com a conceituação, na logoterapia, naquilo que o Viktor Frankl denominou por *responsabilidade*. O autor austríaco fundamenta que a essência do ser humano está em tornar-se consciente e responsável diante da realização do sentido da vida.

Ao nos depararmos com uma tal afirmativa, um questionamento se torna iminente: *considerando o pensamento frankliano, a que se refere esta responsabilidade?* Para responder a esta questão, remetemos ao que afirma o

próprio vienense, ao relatar que “[...] A responsabilidade do homem, consciencializada, assim, pela análise da existência, é uma responsabilidade em vista da irrepetibilidade e do referido ‘caráter de algo único’ da sua existência; a existência humana é um ser-responsável em vista de sua finitude” (Frankl, 2019a, p. 157). Desse modo, ao tratar sobre a consciencialização do humano pela análise da existência, se refere ao indivíduo estar consciente de sua dimensão ontológica indeterminada, mas determinante enquanto fazer-se possível. Ao passo que a responsabilidade aqui referida, está relacionada à uma consciência deste ser humano em fazer possível tendo em vista a unicidade e a caracterização irrepetível e irremediável de sua existência.

Assim, tratar sobre o ser-responsável, para Frankl, é compreender que o ser humano é livre para transcender a si mesmo, ekstáticamente, e dar resposta a vida, em direção a realização de valores e ao preenchimento de sentido na sua existência. A responsabilidade humana, desta forma, é um responsabilizar-se em face de sua liberdade no mundo. Neste aspecto, destacamos, o que diz Xausa (2011, p. 175): “[...] A liberdade está implícita nas decisões, enquanto a responsabilidade nas respostas. Na primeira faz-se visível a existencialidade e na segunda a transcendência”. Daqui, percebemos que a liberdade se apresenta como constituição originária do indivíduo, mas que este só passa a poder transcender a si mesmo e compreender-se pela sua humanidade a partir da responsabilidade diante do seu existir.

Inferimos, à vista disso, que o ser humano, apesar de conviver em meio às limitações factuais de sua existência, não é refém de suas condições, mas que, enquanto ser livre, tem a possibilidade de tomar posicionamentos perante as situações que se apresentam em sua vivência. Assim, cabe ao ser humano a decisão de enfrentar determinada situação ou deixar-se dispersar em função desta, de modo a turvar a compreensão de sua dimensão espiritual, enquanto possibilidades. Desde este modo de compreender, apontamos o que ressalta Frankl (2005):

O homem não é subjugado pelas condições diante das quais se encontra. Ao contrário, são elas que estão submetidas às suas decisões. De maneira consciente ou sem aperceber-se, ele decide se enfrentará a situação ou se cederá a ela, se vai deixar-se ou não se condicionar inteiramente por ela. (p. 51)

Consoante a Frankl, podemos verificar que o ser humano tem a liberdade como sua característica fundamental, de modo que a constituição de sua existência se apresenta no *como* a pessoa constrói a si mesma no decorrer de sua vida. Portanto, quando se aponta sobre a responsabilidade, se faz referência justamente ao fato da pessoa humana poder assumir a si mesmo ante a suas decisões na existência.

A responsabilidade realçada na logoterapia frankliana é promover respostas às questões que a própria existência apresenta, de modo a incorporar neste responder a concretude de valores que possibilitem evidenciar o sentido singular da vida da pessoa humana. O caráter responsável é o que legitima o ser humano a empreender a busca pelo sentido de sua existência, visando caracterizar o aproveitamento de cada momento de sua vida para viver a plenitude do sentido existencial. A este respeito destacamos o que afirma nosso autor:

[...] ser humano significa confrontar-se continuamente com situações que são, ao mesmo tempo, oportunidade e desafio, dando-nos cada uma delas ocasião de viver a plenitude de nosso sentido pela aceitação do desafio de sentido que ela própria possui. Cada situação é um apelo, primeiro a ser escutado, depois a ser respondido (Frankl, 2005, p. 64).

A responsabilidade, para o pensamento frankliano, se apresenta como a guisa para liberdade da vontade humana, de tal sorte, que esse ser livre não se apresenta como uma *liberdade-de-*, mas como uma *liberdade-para-*. Desse modo, a responsabilidade qualifica a liberdade humana a assumir sua característica originária enquanto possibilidades, para fazer-se possível do modo mais único, através da concretude de valores e da realização do sentido singular de cada situação.

Levando em conta o dito até o momento, podemos verificar que, portanto, há ressonâncias similares no que concerne a compreensão de cuidado, em Heidegger, e responsabilidade para Viktor Frankl, visto que, ambas as compreensões buscam ressaltar o caráter indeterminado do ser humano, diante sua constituição existencial, de modo que este se mostra livre para a possibilidade de assumir-se propriamente, a partir das decisões que toma para a realização de seu projeto existencial.

Assim, tanto a noção de cuidado Heideggeriana, quanto a de responsabilidade para a logoterapia de Frankl, apontam para o processo de antecipação de si mesmo. Ao antecipar-se e constituir esta projeção existencial, a pessoa humana também assume a responsabilização pela realização deste projeto de sentido. Como vimos anteriormente, este projetar-se é o que norteará o aproveitamento das possibilidades reveladas na vivência no mundo. Desta forma, podemos inferir que o cuidado, para Heidegger, e a responsabilidade, para Frankl, se constituem como conceitos similares no fato de apontarem para o movimento ekstático de abertura à existência. Esta abertura em si é marcada pela forma como a pessoa humana constrói a si mesma a partir das decisões que toma para si, descerrada pelo seu caráter de poder-ser e dever-ser si mesma.

Desta forma, nos encaminhando para o encerramento deste capítulo, julgamos poder afirmar que pudemos demonstrar ao longo desta matéria como se dá a construção do pensamento fenomenológico existencial Heideggeriano e a logoterapia frankliana, no que concerne à apropriação do sentido da existência humana, em face da finitude. Neste aspecto, inferimos ter apresentado a evidência de um enlace entre as teorias de Heidegger e Viktor Frankl, buscando, sobretudo indicar os pontos de convergência entre estas correntes de análise existencial do ser humano. Avaliando ainda que devemos prestar contas dos nossos achados nesta pesquisa, a seguir, passaremos a nos dedicar em nossas considerações finais, no sentido de apresentar os saldos deste trabalho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Efetuamos a pesquisa tendo por objetivo alcançar a compreensão sobre o sentido da autenticidade na existência, a partir de uma confrontação com a finitude, considerando a tentativa de estabelecer interfaces entre a fenomenologia existencial de Martin Heidegger e a logoterapia de Viktor Frankl. O caminho construído até este momento foi marcado pela incursão nos principais conceitos tematizados por nossos autores, buscando respaldar nossa análise pelo fundamento de comentaristas de relevo. Assim, em vista de nosso esforço em trazer luz à questão norteadora deste trabalho, nos autorizamos a apresentar os saldos de nossa investigação. Neste ponto do texto, nos concentramos em expor os *resultados de nossa análise*, tendo em vista o ordenamento dos capítulos apresentados.

O *primeiro capítulo* apresentou o pensamento fenomenológico existencial de Martin Heidegger, de modo a focar os fundamentos de sua Analítica Existencial. Para tanto, estivemos empenhados em indicar como a necessidade da retomada da questão do ser na filosofia se consolidou como a base fundante da ontologia Heideggeriana, destoando da concepção metafísica, empreendida pelo modo tradicional de compreensão de ser, evitando incorrência em uma reificação. Tal como visto, Heidegger propôs-se a investigar *o único ente de possibilidade e existência* a quem o filósofo chamou de “ser-aí” (*Da-sein*), figura que corresponde paradigmaticamente ao ente que nós mesmos somos, à essência do ente humano. Tendo o compreender enquanto traço existencial, tal ente indeterminado como único que pode compreender, pode evidenciar possibilidades do existir, cujo ser sempre estará em jogo e influenciado pelo sentido de sua existência.

Também apontamos que a dinâmica da existência de ser-aí se dá na relação direta com o seu ente correlato junto ao qual se comporta, isto é, a partir do mundo. Mundo se apresenta como constituição ontológica-existencial deste ente de existência, a partir do movimento ek-stático da existência do ser-aí, em face das possibilidades que lhe são apresentadas, como situação de fato (= facticidade). Deste modo, exploramos o projeto filosófico de Martin Heidegger na constituição da hermenêutica da facticidade como compreensão das

possibilidades do ser-aí ser si mesmo em face dos demais entes, isto é, sendo-no-mundo.

Em seguida, mostramos que, enquanto ser-no-mundo, ser-aí se encontra vinculado à sua abertura de mundo e sua experiência de “mundanidade” (*Weltlichkeit*), considerando sua vinculação com os demais entes. Desta forma, os entes do interior do mundo já são apropriados pelo ser-no-mundo como utensílios disponíveis à mão para o uso, de modo que entre a manualidade do ser-no-mundo e a utensiliaridade dos entes dados à mão, temos entrevista a conformidade entre o ser-no-mundo e os entes a seu alcance. Tomando a lida ocupacional como referência, por meio da utilidade com os entes intramundanos empreendida na lida diária, ser-aí tende a encobrir a sua disposição originária enquanto poder-ser, de modo a incidir em sua possibilidade existencial de decadência (*Verfallen*). Esta possibilidade decadente acaba por restringir a disponibilidade originária de ser-aí enquanto ente existente. Assim, evidencia-se uma obstrução de seu caráter de poder-ser, de modo que ser-aí passe a interpretar-se a partir de uma evidência ôntica, como ente simplesmente dado no mundo, existindo pela impropriedade de seu modo de ser.

Apresentamos também que a compreensão de Heidegger diante das tonalidades afetivas (*Stimmungen*) que promovem o “despertar” do ser-aí para a afinação de seu modo de ser. Neste aspecto, descrevemos a angústia como tonalidade afetiva fundamental para a suspensão do efeito empanador da decadência, de modo que ser-aí se compreenda enquanto poder-ser. Assim, a angústia expõe o ser-aí à possibilidade, antes velada, de ser si-mesmo, na qual se conquista a evidência de poder assumir tal poder-ser como o que há de mais próprio ao ser do ente que nós mesmos somos. Desta forma, quando a angústia passa a afinar a existência, ser-aí se vê radicalmente diante de sua determinação ontológica enquanto ser-no-mundo, a tal ponto de compreender plenamente como se é, como um ente que coloca em jogo seu ser, sendo na existência.

Também indicamos, com base em Heidegger, que a angústia pode reconduzir o ser-aí humano à sua essência, a saber, àquilo que Heidegger denominou de cuidado (*Sorge*), o que implica dizer que ser-aí sempre precede a si-mesmo, tendo seu ser sempre em jogo no modo pelo qual ele pode vir-a-ser o poder-ser que ele é. Portanto, existir implica a antecipação de si, visto que, na medida em que existe ser-aí, sempre se abre ekstaticamente em um campo de

sentido. Este campo de sentido, no entanto, se perfaz a partir da compreensão da existência finita. Desta forma, a morte regula as possibilidades da existência perante a temporalidade, de modo que ser-aí caracteriza o mais essencial para a definição de seu projeto existencial. Desta forma, a confrontação com a possibilidade da finitude promove uma consciência (*Gewissen*), face a qual ser-aí é chamado a decidir pela apropriação de seu modo de ser diante do sentido que orienta a sua existência ou por diluir-se perante a mediania mundana.

Seguindo o decurso de nossa análise, *no segundo capítulo desta obra* nos esforçamos por apresentar o pensamento logoterapêutico de Viktor Frankl, explorando as bases da fundamentação de sua Análise Existencial. Iniciamos por demonstrar como o autor se propunha a desvencilhar-se de qualquer concepção reducionista do homem, de tal modo a poder considerar a existência humana a partir de seu sentido. Frankl denominou este modo de pensamento como “Logoterapia” (= terapia através do sentido). Desta forma, tal como vimos, promulgou sua ontologia dimensional, a qual empreende a compreensão da pessoa humana a partir da sua dimensão espiritual ou noética; isto é, a qual caracteriza a humanidade do homem e a diferenciação deste em face dos demais entes. Frankl se refere a esta dimensão como não-determinada, mas determinante, na qual referenda a liberdade do homem como um ser livre para transcender-se a si mesmo, acima de todas as condições (espaciais, sociais, históricas, culturais e sociológicas), a fim de tomar posição, tendo em vista a busca pelo sentido da sua existência.

Em seguida, indicamos que o ser humano não só é livre para tomar um posicionamento como possui um ímpeto a fazê-lo, isto é, uma intuição que lhe promova o movimento de transcendência de si mesmo em busca de um sentido a realizar. Desta forma, Frankl caracteriza este movimento como vontade de sentido, a qual se fundamenta como movimento ekstático compreensivo à existência, apreendido, primeiramente, de forma pré-reflexiva pela intuição do inconsciente espiritual.

Qualificamos, da mesma forma, que o ser humano pode ter sua vontade de sentido frustrada, de tal modo que, a frustração desta abertura *ek-statica* ao sentido da existência pode conduzir a uma sensação de futilidade, vazio interior e falta de sentido, denominada por Frankl como *vazio existencial*. As consequências deste fenômeno podem ser expressas de forma manifesta no

que tange a incorrência da pessoa humana a um estado de inércia e falta de iniciativa. Este modo de existência inerte, por sua vez, pode promover um “anuviamiento” ao ser humano em face da sua dimensão espiritual, de forma que este passe a se compreender a partir do referencial da vontade do outro, seja fazendo o que os outros fazem (= conformismo) ou efetuando o que o outro quer que ela faça (= totalitarismo). Ainda, esse estado estupor oclusivo, pode desencadear prejuízos à saúde física e mental, com raízes relacionadas à própria falta de sentido. A este quadro de saúde, Frankl denominou como *neuroses noogênicas*.

Compreendemos que, para o pensamento frankliano, o sentido da existência humana se apresenta a partir de uma *noodinâmica*, caracterizada como a dinâmica existencial, na qual se fundamenta a busca de sentido singular a partir de um campo de tensão, que suspende o efeito oclusivo interposto pelo vazio existencial, a partir do tensionamento entre *o ser* e o *dever-ser*, entre o que já se “é” e o que deveria ser (“*vir a ser*”). Assim, a *noodinâmica* se apresenta pela consideração da liberdade da vontade humana, de modo a promover um “ser-atraído” para o mundo do *dever-ser*, dos valores. Deste modo, para análise frankliana, o sentido se apresenta em função da possibilidade de realização de valores na existência, de tal forma que damos sentido à vida a partir do modo como criamos algo (= valores de criação), ao vivenciar algo (= valores de vivência) e pela posição que tomamos diante das limitações de nossas possibilidades (= valores de atitude). O autor também sustenta que a realização de valores “*in-tende*” para um sentido mais amplo, universal, um sentido do todo, transcendente da capacidade intelectual do ser humano. Este sentido é um sentido mais radical, incondicionado, que só pode ser apreendido por meio da fé.

Ilustramos, além disso, que a logoterapia frankliana também ressalta a responsabilidade do humano diante da realização do sentido de sua existência. Este caráter responsável se apresenta como a guisa para liberdade da vontade humana, de tal sorte que esse ser livre não se apresenta como uma *liberdade-de*, mas como uma *liberdade-para* constituir-se possível na existência. Ao considerar o lapso temporal como constituinte existencial, Frank destaca que o sentido da existência se perfaz em meio ao caráter de irrepetibilidade desta, delimitado pela finitude, ou seja, o ser-responsável é desperto pelo caráter

temporal finito deste existir. Deste modo, a morte, ou mesmo, a ideia da finitude, permite à pessoa humana posicionar-se em relação ao seu sofrimento, de modo a evocar a sua responsabilidade perante a vida, objetivando aproveitar o caráter de algo único e irrepetível de cada momento para realizar-se na existência, com vistas a concretude do seu projeto de sentido existencial.

Seguindo este ensejo, temos a elaboração do *terceiro e último capítulo* deste trabalho, buscamos conduzir uma análise da existência humana perante o confronto com a finitude, tendo como pano de fundo a análise comparativa entre a analítica existencial de Heidegger e a logoterapia frankliana. A partir dela, a tarefa foi de analisar se há possibilidade de influências ou aproximações do pensamento dos autores aqui estudados, no que concerne a temática que deu base para nossa dissertação.

Interpretando as posições de Martin Heidegger e Viktor Frankl no que concerne a busca de sentido próprio na existência, a partir da possibilidade de finitude, julgamos poder afirmar com segurança que o saldo da nossa pesquisa denota pontos de relevância em que identificamos aproximações possíveis entre os pensamentos dos autores. Com vistas a considerar de que forma podemos observá-las, apresentaremos a seguir os conceitos em que notamos semelhanças.

Entre os resultados válidos da nossa investigação, conforme elencado no primeiro tópico deste capítulo (3.1), podemos depreender que a característica compreensiva existencial do ser humano se apresenta como abertura ao mundo, fato este que se caracteriza basilar para a sua constituição ontológica, diferenciando-o de todos os outros entes mundanos. Logo, é possível ver que esta premissa se faz presente tanto para o pensamento de Martin Heidegger quanto para a logoterapia de Viktor Frankl. Considerando que este caráter de abertura se apresenta pelo movimento ekstático à existência, podemos afirmar que a acepção da vontade de sentido, na logoterapia frankliana, reserva proximidade com o conceito de compreensão, empreendido na filosofia de Heidegger, tendo por evidência que em ambos os conceitos retratam o humano como um ente indeterminado, que constitui a si mesmo perante seu movimento de abertura às suas possibilidades e à guisa de um campo de sentido.

Seguindo a análise empreendida a partir da segunda seção deste terceiro capítulo (3.2), observamos que ambos autores fazem referência ao

encobrimento da compreensão humana enquanto possibilidade. Heidegger faz menção a este encobrimento ao dissertar sobre a decadência de ser-aí, caracterizando esta como o modo no qual o ente de existência se encontra de saída e, na maioria das vezes, cotidianamente. Frankl, por sua vez, menciona o inconsciente espiritual como o modo pré-reflexivo, no qual o humano se encontra de forma pré-reflexiva, intendendo para o sentido de sua existência, embora ainda sem se dar conta de sua dimensão espiritual. Tal fato parece guardar raízes similares acerca da referência e significação que os conceitos possuem em direção à caracterização do fato de possibilidades em que o humano está alheio a sua constituição ontológica.

Conforme a terceira divisão do capítulo aqui apresentado (3.3), pudemos explicitar implicações em comum a respeito da compreensão existencial de Viktor Frankl, e do conceito de impropriedade cunhado por Heidegger. Verificamos proximidades entre estas concepções, uma vez que ambos conceitos têm como parte o modo em que o humano promove delegação de seu modo de ser a *outrem*, e que passa a existir pelo referencial do outro, perante suas possibilidades no mundo. Nesse contexto, Frankl aponta que em decorrência da frustração de sua vontade de sentido, o homem pode ser conduzido à uma sensação de vazio interior e falta de sentido. Tal sensação pode acentuar a pessoa a um estado inerte de falta de iniciativa e interesse pela sua vivência no mundo, de modo que esta passa a viver de forma autômata e despersonalizada. Decorrente desta inércia, Frankl afirma que o ser humano se dirige por meio da abnegação de sua responsabilidade, perfazendo a si mesmo pela vontade do outro, seja fazendo o que os outros fazem (= conformismo) ou executando o que os outros querem que se faça (= autoritarismo).

Heidegger, por sua vez, também acena a possibilidade de ser-aí constituir-se a partir do referencial no outro, ao afirmar que, uma vez que o ente de existência tenha sua compreensão de ser empantanada pela cotidianidade mediana, ser-no-mundo passa a estar subjugado pela tutela do impessoal, o qual consolida seu poder diante das possibilidades que se apresentam ao ente existente em sua vivência cotidiana. Por esta visada, o ser-aí se comporta de maneira imprópria, inautêntica, isto é, a partir do obscurecimento de sua compreensão enquanto possibilidades e na existência perante o referencial da

convivência impessoal, tomando para si a interpretação derivada como mais um ente simplesmente dado.

Apesar destas aproximações, nossa pesquisa também faz uma advertência como saldo, que se caracteriza pela implicação da impropriedade e do vazio existencial. Embora Frankl compreenda o vazio existencial como falta de sentido, Heidegger, ao se referir ao modo impróprio de ser-aí, de nenhuma maneira denota essa impropriedade como falta de sentido. Não! Ao contrário, para Heidegger a existência possui sentido em todo modo de ser, inclusive na impropriedade, mesmo que este sentido não seja o autêntico do ente humano, por se dar sob a oclusão do poder-ser compreensivo de ser-aí, considerando a influência do impessoal.

Para além disso, tendo por norteador a apresentação construída no quarto tópico de nosso capítulo terceiro (3.4), julgamo-nos autorizados a indicar pontos de convergência entre o fenômeno de angústia, em Heidegger, e o conceito de noodinâmica, de Frankl, no que se refere à suspensão do efeito oclusivo do humano em relação a sua condição de possibilidades. Heidegger tematiza que a angústia, enquanto tonalidade afetiva fundamental, suspende ser-aí de sua cotidianidade mediana, de forma que este ente de existência se vê radicalizado em sua abertura de mundo e em condição indeterminada que lhe é constitutiva, apresentando-se em possibilidade a assumir-se como se é, no seu poder-ser si mesmo. Frankl, por sua vez, ao caracterizar o conceito de noodinâmica, aponta que o sentido da vida humana é amparado por um campo de tensão caracterizado entre o hiato do ser e do dever-ser. Este campo tensional, segundo Frankl, age de forma a despertar o humano para o sentido de sua existência, suspendendo o estado inerte, ocasionado pelo vazio existencial.

Licitados pela descrição que efetuamos na quinta seção deste capítulo, também nos sentimos seguros para identificar compreensões em comum entre Heidegger e Frankl, no que concerne à finitude como constituição existencial do humano. Observamos que, para Heidegger, a morte como constituição da existência de ser-aí, promove a este a possibilidade de antecipar-se a si mesmo e, perante seu movimento de poder-ser si mesmo, decorre a possibilidade de eleger quais os fenômenos e expressões mais essenciais, frente às possibilidades apresentadas, fundamentam a constituição de seu projeto de

existência. Em compasso com Heidegger, Frankl compreende que a morte, enquanto limitação do tempo para existir no mundo, promove ao ser humano a urgência de concretizar as ações que lhe trazem sentido em sua existência. Eis aí em jogo uma realização de valores, com o fito de aproveitar as possibilidades que se apresentam nesse tempo, que é finito, para preencher o sentido de sua vida, por meio da escolha de quais possibilidades serão concretizadas em realizações, tendo por consideração seu projeto de sentido existencial.

Autorizados pela exposição que produzimos no sexto tópico de nosso capítulo terceiro (3.6), nos sentimos fortalecidos em afirmar a evidência de afinidade no que concerne a concepção dos conceitos de sentido da vida, da logoterapia de Frankl e da noção de autenticidade ou propriedade, e da analítica existencial de Heidegger. Ousamos dizer que este ponto de convergência se fundamenta, sobretudo, no traço característico humano referente à autodeterminação de si mesmo, perante as possibilidades que se apresentam no mundo, em face da temporalidade da existência. Para Heidegger, a autenticidade como modo de ser se refere ao modo como o ser-aí existe de forma a apropriar-se de si mesmo, isto é, agir em si e por si mesmo, numa exposição que remonte a sua constituição existencial enquanto ente de possibilidades, podendo vir-a-ser o poder-ser quem ele é. Frankl, em concordância, afirma que, na logoterapia, uma vida dotada de sentido se caracteriza como aquela existência na qual a pessoa se remete à uma abertura para sua existência como algo irrepetível, de modo a considerar o sentido desse existir por meio das suas realizações, vivências e posicionamentos diante das possibilidades e facticidades que se revelam no mundo. O sentido da vida, desta forma, aponta *in-tentio* para os valores que este indivíduo possui, configurando a realização destes sob o pano de fundo de um projeto existencial.

Seguindo a análise que empreendemos no último tópico deste capítulo final (3.7), nos sentimos embasados para afirmar que, no estudo das posições de Heidegger e de Viktor Frankl, é possível perceber a concordância de que a finitude da vivência humana proporciona que a pessoa tenha a possibilidade de assumir-se a si própria em seu poder-ser na existência. Conforme vimos, ao vislumbrar a morte como possível, o humano passa a antever-se em direção à realização das possibilidades e vivências mais significativas, com o fito de ressaltar o valor único da vida e preencher este sentido à existência. Assim,

evidenciamos a aproximação daquilo que Heidegger denominou por cuidado (*Sorge*), perante a compreensão frankliana de responsabilidade.

Para a caracterização do cuidado, tal como o apresentamos, Heidegger aponta que, ante o descerramento da finitude como possibilidade, o humano apresenta como possível a antecipação de si-mesmo, na qual se revela a premência de uma decisão como regência da forma que se constituirá o modo de ser de ser-aí. Assim, por essa decisão que se mostra a forma como ser-aí cuida de si, na qual revela sua escolha pela apropriação de seu modo de ser ou pela diluição de si perante a convivência com impessoal e com a manualidade dos entes intramundanos. Frankl, por sua vez, parece concordar com o filósofo alemão. Para o autor austríaco, a constituição de existência humana se apresenta no *como* a pessoa constrói a si mesma no decorrer de sua vida. Portanto, quando se aponta sobre a responsabilidade, se faz referência justamente ao fato da pessoa humana poder assumir a si mesmo diante de suas decisões na existência

Tomando os resultados do empreendimento de nossa pesquisa descritos nas considerações acima, podemos afirmar como achado desta investigação, o fato da possibilidade de tecer aproximações entre a analítica existencial de Martin Heidegger e a logoterapia de Viktor Frankl. Neste contexto, também julgamos poder afirmar que alcançamos os objetivos propostos para nosso empreendimento, no sentido de termos apresentado não somente a inferência da influência Heideggeriana no pensamento de Viktor Frankl, mas também ter demarcado quais aspectos isso pode ser observado na análise existencial frankliana.

Apresentadas as conclusões de nosso trabalho, devemos admitir que não foi sem dificuldades que chegamos a estes resultados, visto que a busca por lidar com autores de tamanha importância, como Heidegger e Frankl, envolve a dedicação na vivência dos pensamentos por eles elaborados. Ainda, nosso desafio também se constituiu nas tentativas de associar dois autores que, por mais que tenham *zonas de proximidade*, são díspares em outros aspectos, possuindo cada qual estilos únicos e influências específicas em seu modo de compreensão. Apesar dos desafios encontrados, estamos contentes em poder apresentar saldos evidenciados.

Reconhecemos, ao fim, que a discussão não se encerra neste trabalho, ao contrário, esta pesquisa busca remontar o diálogo dos autores no pensamento filosófico e incentivar o ensejo de maiores produções científicas sobre a temática abordada. Deste modo, em reconhecimento a qualquer lacuna que nosso trabalho possa conter, fazemos a indicação de interesse na retomada destes pontos em aberto, em pesquisa futura, quem sabe no âmbito do curso de doutorado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Referências Primárias

Frankl, Viktor. **A questão do sentido em psicoterapia**. Trad. Jorge Mitre. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

\_\_\_\_\_. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. Trad. Victor Hugo Silveira Lapenta. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 25 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2008;

\_\_\_\_\_. **O que não está escrito nos meus livros: Memórias**. Trad. Claudia Abeling. São Paulo, SP: É Realizações, 2010;

\_\_\_\_\_. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia**. Trad. Ivo Studart Pereira. São Paulo, SP: Paulus, 2011;

\_\_\_\_\_. **O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver**. Trad. Karleno Bocarro. São Paulo, SP: É Realizações, 2015;

\_\_\_\_\_. **Teoria e terapia das neuroses: introdução à logoterapia e à análise existencial**. Trad. Claudia Abeling. São Paulo, SP: É Realizações, 2016;

\_\_\_\_\_. **Logoterapia e análise existencial: textos de seis décadas**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2017;

\_\_\_\_\_. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial**. Trad. Alípio Maia de Castro. 7ª ed. São Paulo, SP: Quadrante, 2019a;

\_\_\_\_\_. **O sofrimento humano: fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Trad. Renato Bittencourt, Karleno Bocarro. São Paulo, SP: É Realizações, 2019b;

\_\_\_\_\_. **Psicoterapia e Existencialismo: Textos selecionados em logoterapia**. Trad. Ivo Studart Pereira, 1. ed. São Paulo, SP: É realizações, 2020;

\_\_\_\_\_. **Sobre o sentido da vida**. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

Heidegger, Martin. **Marcas do caminho**. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ Vozes, 2008;

\_\_\_\_\_. **O meu caminho na Fenomenologia**. Trad. Ana Falcão. Covilhã, PT: Universidade da Beira Interior, 2009a;

\_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriela Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009b;

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude - Solidão.** Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2011;

\_\_\_\_\_. **Ontologia: *Hermenêutica da Facticidade*.** Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012;

\_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências.** Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis, RJ Vozes; Bragança Paulista, SP Editora Universitária São Francisco, 2012b;

\_\_\_\_\_. **Os problemas fundamentais da fenomenologia.** Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c;

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 10.ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

## Referências Secundárias

### Livros

Almeida, Abelardo Rodrigues de. **O sentido da morte para a existência autêntica uma introdução à leitura de Ser e Tempo de Heidegger.** Goiânia, GO: Editora Espaço Acadêmico, 2020;

Aquino, Thiago Antonio Avellar de. **A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl: articulações entre logoterapia e religião.** São Paulo, SP: Paulus, 2014.

Casanova, Marco Antonio. **Compreender Heidegger.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013;

\_\_\_\_\_. **Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade.** 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2017;

\_\_\_\_\_. **Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo: volume dois: tempo e historicidade.** 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2020;

Cerbone, David R. **Fenomenologia.** Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Figal, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade.** Trad. Marco Antônio Casanova. Rio Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2005;

Frank, Anne. **O diário de Anne Frank: edição integral.** Trad. Alves Calado. 99. ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2022

Gadamer, Hans-Georg. **Verdade e método.** Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997;

- Gumbrech, Ulrich Hans. **Atmosfera, ambiência, *Stimmung*: Sobre um potencial oculto na literatura**. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC Rio, 2014;
- Han, Byung-Chul. **Morte e alteridade**. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020;
- Kahlmeyer-Mertens, Roberto S. **Heidegger & a Educação**. Belo Horizonte, MG: Autêntica Editora, 2008;
- \_\_\_\_\_. **Análise estrutural do cuidado em *Ser e Tempo* de M. Heidegger**. Rio de Janeiro: PPGFil-UERJ, 2003, 128p.
- \_\_\_\_\_. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015;
- \_\_\_\_\_. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017;
- Lukas, Elisabeth. **Logoterapia - A força Desafiadora do Espírito: métodos de logoterapia**. Trad. José de Sá Porto. São Paulo, SP: Co-edição Leopoldianum Editora e Edições Loyola, 1989;
- Marton, Scarlett Zerbetto. **A morte como instante de vida**. Curitiba, PR: PUCPRESS, 2018;
- Nunes, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 2002;
- Pereira, Ivo Studart. **A ética do sentido da vida: fundamentos filosóficos da logoterapia**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2013;
- \_\_\_\_\_. **Tratado de Logoterapia e Análise Existencial: Filosofia e sentido da vida na obra de Viktor Emil Frankl**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2021;
- Weyh, Katyana Martins. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019;
- Xausa, Izar Aparecida de Moraes. **A psicologia do sentido da vida**. Campinas, SP: Vide Editorial, 2011.
- Novaes de Sá, Roberto. Afeto e cuidado: Uma perspectiva daseinsanalítica. **Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 16–28, 2022. DOI: 10.48075/aoristo.v5i2.29819. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/aoristo/article/view/29819>. Acesso em: 20 nov. 2022.
- Santos, David Moises Barreto dos. Logoterapia: compreendendo a teoria através de mapa de conceitos. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**. Rio de Janeiro, v. 68, n. 2, p. 128-142, 2016.